DIE GRUNDLAGEN DES EVANGELISCHEN KIRCHENRECHTS

VON

DR. GÜNTHER HOLSTEIN
O. PROFESSOR DES ÖFFENTLICHEN RECHTS
AN DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD

1928

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Printed in Germany

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

MEINEM VATER

ZUM 8. AUGUST 1928

VORWORT

Es geht in diesem Buch um das innere Erfassen eines wesenhaft evangelischen Kirchenrechts. Die äußere Notwendigkeit zu ihm ergab sich aus dem Bedürfnis, die Vorlesung über die neuen Kirchenverfassungen des evangelischen Deutschlands in geschlossener und eigenständiger Systematik aufzubauen. Die innere aus der Mitarbeit an der großen Gesetzgebung in der neuverfaßten Kirche Altpreußens, die überall auf die Besinnung auf die Möglichkeiten und Begrenzungen aller kirchenjuristischen Normsetzung hindrängte.

Von vornherein war mir klar, daß diese Probleme nicht im Wege des juristischen Positivismus, sondern allein mit den Methoden einer geisteswissenschaftlich aufgefaßten Jurisprudenz zu lösen waren. Denn alle Rechtsnorm ist aus dem Geist eines bestimmten Kultursystems geboren, wie sie selbst wieder als geistige Macht in dieses Kultursystem hineinwirkt. Geisteswissenschaftliche Methode bedeutet aber in diesem Fall die Verbindung der juristischen Betrachtung mit dem theologischen Denken, in dem sich der Sinngehalt deutsch-evangelischen Glaubens- und Kirchentums seiner selbst bewußt geworden ist. Das mußte in vielen Stücken weit tiefer in religiös-ethische Gedankengänge hineinführen als es der nur positiv-rechtlich oder historisch geschulte Jurist gewohnt sein mag. Aber ich glaube, daß gerade der rechtsdogmatische und rechtssystematische Ertrag, der daraus gewonnen ist, zu zeigen vermag, daß eine solche Arbeit für die juristische Erkenntnis wirklich fruchtbringend ist. Sie war auch schon darum nicht zu vermeiden, weil nur so die Auseinandersetzung mit *Sohms* großen Gedanken geführt werden konnte, vor denen sich der Nachgeborene ehrfürchtig auch dann beugt, wenn er ihnen zu widersprechen genötigt ist.

Ich hätte mich an die theologische Seite der Arbeit nicht wagen dürfen ohne die grundlegende Belehrung, die schon der Berliner Student der Rechte einst der Nachbarfakultät der *Harnack*, *Seeberg* und *Deißmann* zu verdanken hatte, und ohne so manches freundschaftliche Streitgespräch mit verehrten theologischen Kollegen hier in *Greifswald*. So ist dies Buch auch mit ein Zeugnis von dem Willen zur Synthesis, der in unsrer Wissenschaftsgeneration lebt. Wir wissen freilich auch nur zu gut, wie kritikbedürftig jede solche Arbeit ist. So ist auch der Verfasser dieses Buches für jedes belehrende und fördernde Wort besonders dankbar.

Im übrigen ist das, was ich zu geben versuche, kein Lehrbuch, sondern eine monographische Untersuchung, die nur aus der geschlossenen inneren Abfolge ihrer einzelnen Teile verstanden werden kann. Darum habe ich auch auf die Beigabe eines Registers verzichtet. Dies Buch möchte nicht nachgeschlagen, sondern gelesen werden.

Greifswald, am Sonntag Trinitatis 1928.

Günther Holstein

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

ERSTES BUCH

REICHGOTTESGEDANKE, KIRCHENBEGRIFF UND RECHTSPROBLEM

ZWEITES BUCH

DIE IDEENGESCHICHTE DER DEUTSCHEN KIRCHENVERFASSUNGEN

Seite

DRITTES BUCH

DIE DREITEILUNG DER KIRCHLICHEN GEWALTEN UND DAS SYSTEM DES EVANGELISCHEN KIRCHENRECHTS

BERICHTIGUNGEN UND NACHTRAG

Auf S. 14 Anm. 3 muß es statt *Deißmann* heißen *Deißner*, auf S. 21 Anm. 1 statt *Mayer Meyer*. Zu S. 40 Anm. 8: *Tr. Schmidt* war insbesondere auch Schüler von *Alfred Seeberg*. — Der 1. deutsche Theologentag in Eisenach 1927 hat in Referaten und Diskussionen zu einer Reihe der im Text behandelten Probleme Stellung genommen. Vgl. den während des Drucks erschienenen, von *Titius* herausgegebenen Bericht *Deutsche Theologie* S. 13 ff. (Kirchenproblem der Urchristenheit), 87 ff. (Gottesherrschaft im A.T.), 134 ff. (Kirchenbegriff) 150 ff. (Predigt und Wort Gottes).

ERSTES BUCH

REICHGOTTESGEDANKE, KIRCHENBEGRIFF UND RECHTSPROBLEM

EINLEITUNG

Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht wird durch zwei Momente gekennzeichnet. Auf der einen Seite sieht sie sich vor eine ungeahnte Entwicklung des positiven Rechts gestellt, die in umfassenden, durchweg von Grund aus neuaufgeführten Verfassungsschöpfungen weite Strecken kirchlichen und kirchenrechtlichen Lebens neu formt und geradezu eine neue kirchenrechtliche Epoche des deutschen Protestantismus einzuleiten scheint [1]. Auf der andern Seite steht sie noch immer vor den ungelösten systematischen Grundfragen, die ihr *Sohms* berühmtes Werk aus der Fülle weitgespannten kirchenhistorischen Wissens und der ungewöhnlichen Kraft eines großen und tiefen religiösen Bewußtseins stellte [2]. Dem entspricht es, wenn ihre Arbeit zu gleicher Zeit nach beiden Richtungen hin eingesetzt hat. Auf der einen Seite finden wir bald kleinere, bald größere Darstellungen, die nicht nur darauf bedacht sind, die neuen verfassungsrechtlichen Bauten in Funktionenteilung und Kompetenzgliederung beschreibend zu schildern, sondern auch zugleich ihre besondere juristische Struktur und ihren rechtslogischen Zusammenhang begreifen wollen [3]. Auf der andern Seite stellt

[1] Die neue Gesetzgebung ist jetzt von *Giese* und *Hosemann* übersichtlich und zuverlässig zusammengestellt in dem Werk „Die Verfassungen der Deutschen Evangelischen Landeskirchen“, 1927.

[2] *Sohm*, Kirchenrecht I, 1892, Neudruck 1923. II 1923.

[3] Neben dem kleineren, aber gut und allseitig orientierenden Buch von *Schwarzlose*, „Grundzüge des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, 1924, das große Werk von *Bredt*, Neues Evangelisches Kirchenrecht für Preußen I 1921 II 1922 III 1927 und vor allem die zu monographischer Tiefe ausholenden Aufsätze von *Schön* im Verwaltungsarchiv 29, 229 ff ; 30, 113 ff , 402 ff.; 31, 321 ff. Das große Verdienst, die Frage nach der praktischen Bedeutung der soziologischen Seite des Kirchenbegriffs mit aller Energie gestellt zu haben, haben die Bücher des altpreußischen Generalsuperintendenten *Otto Dibelius*, Das Jahrhundert der Kirche, 1. Aufl. 1926, Nachspiel 1928.

rechtsphilosophische und rechtssystematische Besinnung aufs neue die Frage der Möglichkeit evangelischen Kirchenrechts zur Erörterung[1]. Noch nicht ist freilich durchweg Gemeingut geworden die Erkenntnis, daß beide Fragenkomplexe letztlich nur aus *einem* Zusammenhang heraus gelöst werden können, daß nicht der eine ohne den anderen Antwort finden kann. Denn die Frage: Ist evangelisches Kirchenrecht innerhalb der religiösen Voraussetzung des deutschen Protestantismus überhaupt möglich?, kann, wenn sie nicht mit einer negativen Auflösung von vornherein jeden kirchenjuristischen Aufbau in einen hier ethisch-religiös gefaßten, dort staatsrechtlich-formalistisch umschriebenen zusammenhanglosen Dualismus zergehen lassen will, nur beantwortet werden mit der Antwort auf ihre Abwandlung: *Wie* ist evangelisches Kirchenrecht möglich? Oder anders gesprochen: sie kann nur beantwortet werden, indem man die Gestaltung eines ganz konkreten kirchenrechtlichen Systems aufzeigt, das *Rechts*system, *Kirchen*rechtssystem und *protestantisches* Kirchenrechtssystem zugleich ist und so den besonderen Grundtypus des Protestantismus und des ihm eigentümlichen religiösen Lebens nicht verdeckt oder modifiziert, sondern gerade in seiner Struktur zum bewußten Ausdruck bringt. Rücken so beide Problemkreise eng aneinander, so wird damit aber auch zugleich ein anderes deutlich: Sie lassen sich wiederum nur einer eindeutigen Lösung entgegenführen, wenn man sie nicht allein in eine systematische, sondern auch in eine historische Relation zueinander setzt. Das mitunter allerdings mehr instinktive als bewußte Gefühl hierfür hat freilich bisher noch jeder größeren kirchenrechtlichen Darstellung in irgendeiner Form zugrunde gelegen: es gibt kaum eine bedeutende Bearbeitung des Stoffes, die nicht in irgendeiner Weise die historischen Linien vom Urchristentum aus hindurchzieht, sei es, daß sie es in der stilisierten Form tut, die dem Katholizismus durch seine lehrgesetzlich festgelegte Geschichtsauffassung und die dadurch bedingte Interpretation des biblischen und frühchristlichen Befundes gemäß ist, sei es, indem sie in eigener kritischer Besinnung den geschichtlichen Weg zu gehen sucht. Denn so wenig die kirchenrechtliche Wissenschaft die unterstützende Arbeit der theologischen und der profanen Historie zu entbehren vermag, so sehr sie nicht nur in peripherischen Einzelfragen und Grenzgebieten, sondern gerade auch in grundsätzlicher Orientierung und der Herausarbeitung der tragenden zentralen Grundpositionen auf ihre Hilfe angewiesen ist und so stets in einer relativen Abhängigkeit von ihr bleiben wird: in irgendeiner Form wird sie doch stets versuchen müssen, sich selbständig und unter den ihr gemäßen Gesichtspunkten in das von der theologischen Forschung bereitgestellte Material einzuarbeiten und die Diskussion darüber weiterzuführen. Denn es handelt sich hier ja nicht um die Fest-

---

[1] *Walther Schönfeld* in Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XVIII 58 ff. *Oeschey* in Allgem. lutherische Kirchenzeitung 1925, 831 ff. und *Keidel* in „Zwischen den Zeiten“.

stellung einer konkreten historischen Ereignisgruppierung allein, die dann isoliert für sich ruhen darf, sondern um die Gewinnung eines nach einer ganz bestimmten Richtung hin auszuwertenden Tatbestandes. Eine geschichtliche Situation wird anders gesehen vom Theologen, der in ihr das religiös Entscheidende aufzeigen will, anders vom Historiker, der politische und soziale Wirkungszusammenhänge verfolgen will, anders vom Analytiker der allgemeinen Geistesgeschichte, dem es um die ideengeschichtlich fortwirkenden und dadurch die Umwelt gestaltenden geistigen Mächte zu tun ist. Nur der Jurist kann das juristisch Wesentliche sehen, nicht nur im Sinne des Rechtslogischen, sondern fast mehr noch im Sinne des Rechtssoziologischen und Rechtsideologischen. Das hebt natürlich nicht auf, sondern bedingt vielmehr gerade die wechselseitige Verflechtung mit jenen anderen möglichen Betrachtungsweisen: Sohms großes Werk ist, wie er selber angeregt wurde durch Forschungen Harnacks und des historisch-kritischen Theologenkreises, selbst wieder aufs stärkste wirksam gewesen für die Forschung dieses Theologen und der theologischen Arbeit überhaupt. Aber es hat diese Wirkung doch nur ausüben können, weil es ein juristisches Buch war, eben das Buch des Juristen, der mit eigenen Augen einen Tatbestand sah und so Dinge und Probleme aus und an ihm entwickelte, die eben nur solche Augen zu sehen vermochten und für die nur ein solcher Geist andern den Blick zu schärfen vermochte.

Freilich, bei einer solch historisch gefaßten Form der Betrachtung, die den rechtsdogmatischen Ansatz erst aus dem historischen Befund gewinnen will, erhebt sich sofort eine Schwierigkeit, die *Sohm* — wir werden auf diese Seite seiner Thesen noch zurückzukommen haben — kaum gespürt zu haben scheint. Steht die Größe „Kirche", die als das rechtlich zu gestaltende, aber präjuristisch bereits in besonderer Vorverbundenheit gegebene soziologische Substrat das Grundelement aller kirchenrechtlichen Betrachtung bildet, überhaupt in einem wesenhaft gegebenen Zusammenhang mit dem Phänomen der evangelischen Botschaft im eigentlichen und strengen, auf die Botschaft Jesu selbst beschränkten Sinn? Oder anders gefaßt: Ist die eigentümliche Formung religiöser Gemeinschaft, die wir als „Kirche" zu bezeichnen pflegen und als eine in wesentlichen Zügen übereinstimmende Lebensgestalt aus den sozialen Bildungen der großen christlichen Denominationen herausheben können, genuin evangelisch? Die Frage, die für die katholische Auffassung keine Frage ist und keine Frage sein darf, macht schon den Ansatzpunkt evangelischer Kirchenrechtswissenschaft problematisch. Denn das ist klar, daß es sich auch hier in und mit der historischen Frage zugleich um eine solche der rechtssystematischen Betrachtung handelt. Rückt man das historische Phänomen der Kirche, das juristisch erfaßt und gegliedert werden soll, unmittelbar in das geistliche Herzstück eines religiösen Systems, so bedeutet das zugleich eine bestimmte Auswirkung auf die juristische Gestaltung, eine aus anderen Prinzipien bedingte und darum zu anderen Bildungen aufstei-

gende rechtliche Durchformung, als wenn dies Element nur peripherisch gefaßt und aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit den letzten religiösen Grundkräften des Ursprungs gerückt wird. Die Herausstellung stabiler und die Verwendung variabler Institutionselemente, die Festlegung bleibender und die Zulassung wandelbarer Faktoren im rechtlichen Gesamtsystem wird dadurch bestimmt. Das sollte selbstverständlich sein, ist es aber nicht: das sieht man aus der Art, wie die Frage nach der evangelischen Begründung des Kirchenbegriffs selbst in Büchern mit kirchlich-konservativem Grundcharakter behandelt wird. Wir können auch gar nicht daran denken, uns jener Frage, wie man wohl versucht sein möchte, zu entziehen, indem man das Problem aus dem historischen Zusammenhang löst und es in soziologischer Betrachtung, die es in allgemeine Denkkategorien auflöst, zu erfassen sucht. Nicht nur deshalb, weil man äußerlich gesehen auch hier der Antithetik der Grundpositionen nicht ausweichen kann, sondern aus einem tieferen Grunde. Denn kann auch noch gelegentlich das Gegenteil vertreten werden, so ist es doch vertiefter soziologischer Einsicht sicher, daß religiöse Gemeinschaft nicht entstanden ist durch die einfache Aggregation religiöser Individuen, die aus einem Mitteilungsbedürfnis religiöser Art erst zueinander finden, wie man im Anschluß an den jungen, noch dazu reichlich mißverstandenen Schleiermacher lange genug behauptet hat. Wenn religiöse Gemeinschaft überhaupt echte Gemeinschaft ist, so muß sie irgendwie als sich selbst setzende Größe begriffen werden, die, wenn auch tatsächlich in steter Relation, so doch für die begriffliche Analyse unabhängig und selbständig jenseits der von ihr umschlossenen Individuen steht. Und wenn etwas aus dem reichen Material, das die religionsgeschichtliche Forschung bereitgestellt hat[1], festzustehen scheint, dann doch wohl das, daß auch die religiösen Urphänomene des primitiven Menschen nicht auftreten als isolierte, nur auf das Individuum beschränkte Akte, sondern als *typische* Erscheinungen innerhalb eines sozialen Komplexes, dem sie in sich identischer Form eigentümlich sind. Und zwar in der durchgängigen Form einer zugleich ethisch bestimmten Gemeinschaft, sei es, indem man sie begründet sieht in einer analogen psychischen Prädisposition und dem dadurch bedingten identischen Empfindungsverhalten, sei es indem man sie zurückführt auf das Ergriffensein von gleichen Naturgewalten, Schicksalswendungen, geheimnisvoll wirkenden Mächten, das sich religiös auswirkt und durchformt, sei es, indem man in einer Kombination beider Motive die psychologischen Seinsfaktoren und die äußeren Wirkungstatbestände sich ineinander verschlingen und wechselseitig bedingen läßt. Und wie das Christentum selbst als Religion nur zu erfassen ist, wenn man prinzipiell davon absieht, es zugunsten sogenannter allgemeiner, im Grunde nur in zeit-

[1] Auf die großen zusammenfassenden Lehr- und Handbücher dieser Wissenschaft kann hier nur kurz hingewiesen werden. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. von Lehmann-Bertholet. *Thiele-Söderblom*, Kompendium der Religionsgeschichte, 5. Aufl., 1920. *Jeremias*, Allgem. Religionsgeschichte, 2. Aufl.

geschichtlichen Rationalismen bestehenden religiösen Wahrheiten aufzulösen, sondern es ergreift in dem *spezifisch* Christlichen, nur *ihm* Eigentümlichen, das es von allen anderen religiösen Erlebnisreihen, Handlungs- und Gedankensysteme unterscheidet, so kann man auch die Frage nach dem Wesen der christlichen Gemeinschaft, wenn sie überhaupt zentral und eigenbedingt sein soll, nur beantworten aus dem Erfassen eben des Besonderen und Eigentümlichen in seinen geschichtlich gegebenen sozialen Erscheinungsformen. Mit anderen Worten: Auch von dieser Seite her wird unsere systematische Fragestellung mit methodischer Notwendigkeit auf eine historische Vorbetrachtung zurückgeführt.

I. DER REICHGOTTESGEDANKE UND DER STAND SEINER THEOLOGISCHEN ERÖRTERUNG

Damit sind wir aber in den Mittelpunkt unserer ersten Problemgruppe gelangt und können zugleich die oben nur angedeutete Kritik an *Sohms* historischer Grundlegung seiner prinzipiellen These näher determinieren. Seine Schilderung des Kirchenwesens im Urchristentum [1] erweckt nach zweierlei Seiten hin Bedenken: einmal, indem sie die nicht unerheblich in sich differierenden Tatbestände der Lehre Jesu, ihre Weitergabe in den synoptischen und dem johanneischen Evangelium, der gesamten neutestamentlichen Briefliteratur und einem Teil des frühchristlichen Schrifttums allzurasch zu einem einheitlichen, auf gleicher Ebene lagernden Befund vereinigt; zum anderen, indem sie eine Auseinandersetzung mit dem zentralen Motiv der evangelischen Botschaft, dem Sinn und Inhalt des Reichgottesrufes nicht unternimmt. Wenn Sohm dies unterließ, so ist das nicht nur, wie es zunächst den Anschein haben mag, bedingt durch die theologiegeschichtliche Situation beim Erscheinen seines ersten Bandes, die um 1892 noch eben in den Anfängen dieses Teils ihrer Problemforschung stand; daß er sie auch später nicht in Angriff nahm, zeigt, daß es sich bei ihm dabei um das Festhalten einer zwar nicht ausdrücklich formulierten, aber doch bewußt als solcher empfundene Grundposition handelte. Mit dem ersten jener beiden Bedenken werden wir uns später eingehend zu befassen haben, das zweite rückt somit von selber an die Spitze unserer eigenen Erörterung. Damit betreten wir freilich eines der schwierigsten, praktisch wie theoretisch umstrittensten Gebiete der Ausdeutung des neutestamentlichen Ideenbestandes, das mit seinen Auswirkungen — das große Weltgespräch der Stockholmer Kirchenkonferenz von 1925 hat dies auch weitesten Kreisen mit fast dramatisch zugespitzter Lebendigkeit zum Bewußtsein kommen lassen [2] — bis in die letzten Verzweigungen kirchenpoliti-

---

[1] Band I, 16 ff.; II, 168 ff.

[2] Vgl. *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz.* Amtl. deutscher Bericht im Auftrag des Feststellungsausschusses erstattet von *Adolf Deißmann*, 1920. *Deißmann*, Die Stock-

scher Grundhaltungen und kirchenrechtlicher Denkformen hineinreicht. Daß die Botschaft Jesu freilich als Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes nicht nur beginnt, sondern auch dauernd in diesem Gedanken zentriert bleibt, ist unumstritten. Das zeigt sich nicht nur in der Macht und Energie, mit der seine entscheidende Wendung an die Spitze der Urform der evangelischen Erzählung gesetzt ist [1] und die entsprechenden weitgespannten endgeschichtlichen Gemälde in bestbezeugten Berichten an ihr Ende gestellt sind [2], es zeigt sich nicht minder in der Tatsache, daß alle anderen Teilelemente der neutestamentlichen Botschaft, das Sendungsbewußtsein Jesu wie der Komplex der neuen sittlichen Forderungen, der Gedanke der Gotteskindschaft wie die Vorstellungsinhalte Gericht und Heilsvollendung in jenem Gedanken ihre innere Einheit erhalten und von ihm gleichzeitig in ethischem Gehalt und religiöser Blickverbundenheit bestimmt werden [3]. So steht auf alle Fälle ein einheitlicher Ausgangspunkt fest, freilich zunächst nur formal. Denn inhaltlich ist er damit noch in keiner Weise umschrieben; jener Begriff ist zunächst weder in sich eindeutig noch theologisch überall identisch gefaßt. Im Gegenteil, es ist geradezu ein wesentliches Kennzeichen der Theologiegeschichte des letzten Menschenalters, daß der Reichgottesbegriff der theologisch-systematischen Fragestellung aus einer im 19. Jahrhundert bis dahin gradlinig verlaufenden geistigen Tradition herausgelöst und steigender Kritik ausgesetzt worden ist. Und zwar einer Kritik, die sich bewußt als historische Kritik empfand und faßte, die den religiösen Inhalt des Reichsgottesrufes aus einer eigentümlichen geistesgeschichtlichen Verstrickung in wesensfremde Gedankenformen befreien und in seiner vollen ursprünglichen neutestamentlichen Grundform mit unmittelbarer Plastik erfassen wollte. Wir können hier nicht den wissenschaftsgeschichtlich wie problemmethodisch ungewöhnlich reizvollen Versuch machen, die Einzelheiten dieses Auffassungswandels und der daran anschließenden theologischen Auseinandersetzung in ihren mannigfachen Wen-

---

holmer Bewegung, 1917, 81 ff. *Erich Stange,* Vom Weltprotestantismus der Gegenwart, 1925, 32 ff. *Derselbe* in Pastoralblätter 1926, 397 ff. *Heiler,* Evangelische Katholizität, 1926, 37 ff. *Berichte über die deutsch-britische Theologenkonferenz in Canterbury,* April 1927, in Theologische Blätter 1927, 113 ff. *O. Schmitz,* Das Reich Gottes und unsre Tat, 1926. Ueber die vermeintliche schroffe Antithese eines „individualistisch-mystischen" lutherischen und eines sozial-evolutionären angelsächsischen Reichgottesbegriffs vgl. unten im 3 Buch.

[1] Vgl. Markus 1, 15; Matth. 4, 17. Ueber den Sprachgebrauch bei den Synoptikern siehe die Bemerkungen *Feines,* Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl., 1919. (Diese ist durchgehend an Stelle der stark verkürzten 4. Auflage benutzt.)

[2] Markus 13, 9—13; Matth. 10, 17—22; Lukas 21, 12—17.

[3] Vgl. etwa die Zusammenfassungen des Inhalts der Evangelischen Berichte bei *Feine,* a. a. O. *Weinel,* Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1921, 45 ff. *Harnack,* Mission und Ausbreitung des Christentums, 4. Aufl., 1924, 39, 47, 115. *R. Seeberg,* Dogmengeschichte I, 3. Aufl., 1922, 71 ff.

dungen zusammenhängend zu skizzieren; es muß genügen, wenn wir darauf hinweisen, wie sie ein Jahrzehnt vor der Jahrhundertwende in *Baldenspergers* [1] Untersuchungen über das Selbstbewußtsein Jesu seinen Ausgang nimmt, in *Issels* [2] und *Schmollers* [3] Preisschriften erste monographische Darstellungen findet, in *J. Weiß* [4] Schriften ihre energische, antitraditionell konzentrierte Fundamentierung gewinnt, um dann in *Albert Schweitzers* [5] Buch über die Leben-Jesu-Forschung zu breiter literarischer Auswirkung zu gelangen. Wesentlich, daß allen jenen Schriften die straffe historische Haltung gemeinsam ist. Man nimmt bewußt davon Abstand, im Sinne der Aelteren die fraglichen neutestamentlichen Befunde harmonisierend zusammenzubiegen und bald mit philosophisch-terminologischen Formulierungen, bald mit intuitiv geformter, freischwebender Spekulation zu einem einheitlichen Gesamtbild zu verarbeiten; man sucht vielmehr Licht für ihre Deutung zu gewinnen, indem man an sie die Perspektiven der geistigen und religiösen Welt heranbringt, aus der die Botschaft Jesu erwachsen oder in die sie mindestens durch den Lauf der Geschichte hineingestellt ist. Daraus ergibt sich auch für die besonderen Zwecke der von uns anzustellenden Erörterung, daß am Eingang aller analysierenden Betrachtung naturgemäß eine Beschäftigung mit der Vorform der neutestamentlichen Reichsgottesbotschaft, dem alttestamentlichen Begriff der Herrschaft Gottes, der Malkuth Jahwe stehen muß. Denn so sehr alle Theologen betonen, daß die Botschaft Jesu — denn ohne das wäre ihre weltgeschichtliche wie revolutionäre Wirkung nicht begreiflich — nicht nur quantitative Steigerung jener Vorform, sondern etwas qualitativ anderes bedeutet als sie, so sehr sind auch alle darüber einig, daß sie doch entscheidendes Licht auf die Interpretation dessen, was jene Wendung in Jesu Mund bedeutet, wirft.

Und zwar ergibt [6] sich dabei zunächst ein Dreifaches, das für den von uns gesuchten soziologischen und den darin zugleich angelegten juristischen An-

---

[1] *Baldensperger*, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1888.

[2] *Issel*, Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament, 1891.

[3] *O. Schmoller*, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments, 1891.

[4] *J. Weiß*, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., 1900. Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, 1901.

[5] *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., 1913. Aus der übrigen Literatur außerdem: *Bousset* in Theol. Rundschau 1902, 397 ff., 437 ff. *Duhm*, Das kommende Reich Gottes, 1910. *Gottschick* in Prot. Realenzyklopädie, 3. Aufl., 16, 783 ff. *Kloepper* in Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, 1897, 355 ff. *Köstlin* in Theol. Studien und Kritiken, 1892, 401 ff. *Lütgert*, Reich Gottes in den synopt. Evangelien, 1895. *Metzger*, Begriff des Reiches Gottes, 1910. *Schnedermann*, Die Vorstellung vom Reiche Gottes, 1893/96.

[6] Mit besonderer Eindringlichkeit hat die alttestamentlichen Zusammenhänge und Beziehungen *Bousset* in seiner knappen Skizze in Theol. Rundschau 1902, 397 ff. dargestellt. Bahnbrechend ist in wesentlichen Stücken *Dalman*, Worte, Jesu, gewesen

satz von Bedeutung ist und ihm damit eine erste, wenn auch nur mehr negativ gefaßte Abgrenzung gibt. Zugleich bedeutet jedes dieser drei Elemente eine Ablehnung von wesentlichen Punkten der zu Eingang angedeuteten älteren Ansicht. Einmal: der Reichgottesgedanke kann nicht gefaßt werden in einer Form, die ihre Wesenszüge irgendwie den philosophischen Kategorien der reinen Transzendenz entnimmt, wie man so oft versucht hat; für den blutvollen religiösen Realismus der Malkuthvorstellung ist es vielmehr gerade charakteristisch, daß sie sich nicht in reiner Jenseitigkeit verliert, sondern sich zugleich in der vollen Totalität des Diesseitigen auswirkt, daß sie anders gesprochen, im gegenständlichen Leben sich auswirkende Kraft des weltmächtigen Gottes ist. Zweitens: der Begriff des organischen Wesens und der organischen Wachstümlichkeit des Reichsgottesgedankens muß von der Perspektive der Malkuth-Vorstellung her zunächst mindestens in dem Sinne korrigiert werden, daß die enge Verbindung von Reichsgottesgedanken und Organismusidee, die die Dogmatik des vorigen Jahrhunderts in weitem Umfang mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vollzog, nicht nur in Frage gestellt, sondern bewußt aufgehoben wird. Nicht als ob der Begriff des Organismus, der große soziale Grundbegriff der idealistischen deutschen Philosophie, an sich widerbiblisch wäre; im Gegenteil, wir werden später Gelegenheit haben, darauf hinzuweisen, wie seine ideenhistorische Vorgeschichte bis zu biblischen Wurzeln zurückreicht — aber das ist jedenfalls richtig, daß in der Malkuth Jahwe der Organismusgedanke an sich auch nicht nur andeutungsweise gegeben ist. Denn ein orientalisches Reich des Altertums ist nicht ein Staatswesen im rationalen Sinn der modernen europäischen Rechtskultur, ist nicht ein irgendwie verfaßtes Volk und Land, das in einer geschlossenen und in sich gleichbleibenden Totalität fundamentierter und formalisierter, sich sachlich und personal auswirkender Einrichtungen lebt, sondern ist Herrschaft im primitiven Ursinn auch des deutschen Wortes, das heißt die Erfassung eines bestimmten Menschenbereichs in der einfachen Tatsache einer sich zentral betätigenden und sich elementar durchsetzenden Willensmacht, bei der die Art und Weise der Durchsetzung schlechterdings gar nichts zu bedeuten hat, sondern alles Schwergewicht auf die Tatsache der Durchsetzung allein gelegt ist. Oder für unsere Fragestellung präzisiert: die Malkuth Jahwe, die Gottesherrschaft ist zunächst das Wirken Gottes in seiner machtvollen Fülle selbst und bedeutet erst mittelbar und in zweiter Linie den dadurch bewirkten

---

(vgl. insbesondere S. 77). Vgl. außerdem dazu noch *Zahn*, Matthäusevangelium, 121 ff. *Schlatter*, Theologisches Neues Testament, 1909, I 359. *Wellhausen*, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Aufl., 1910, 103. *Schnedermann*, Die Vorstellungen vom Reiche Gottes, 1896. *R. Kittel*, Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament, 1924. *Procksch* in RGG[2] II 329 ff. *Cremer*, Bibl.-Theol. Wörterbuch des neutestam. Griechisch. 11. Aufl. von *J. Kögel*. Artikel *βασιλεία*. *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1922, I, 172 ff. *K. L. Schmidt* in Theol. Blätter, 1925, 118 ff. *G. Kittel*, ebenda 122.

Zustand der Menschheit. Oder noch anders zu knappster Fassung gebracht: die Gottesherrschaft ist primär und wesenhaft nicht status, sondern Energie und *δύναμις*. Dazu kommt dann noch ein Drittes, das seinem Wesen nach unmittelbar mit dem zuerst entwickelten Gedanken zusammenhängt, ihn aber zugleich über sich hinaus zu einer neuen Position entwickelt: die Gottesherrschaft gehört, eben als Weltwirken des weltmächtigen Gottes, *diesem* Sein an, das heißt, sie betätigt sich in der unmittelbaren Wirklichkeit der Geschichte als im Sinn einer, ja *der* großen religiösen Grundtatsache und Machtwirklichkeit, die an und in ihr dem gottergriffenen Menschen spürbar wird. Das stellt dann zugleich die besondere Beziehung zu Israel als Volk her, eben dadurch, daß diese Gottesherrschaft jetzt nur von Israel völlig erkannt und anerkannt wird, so, daß wiederum dieses Erkennen und Anerkennen die besondere Stellung Israels, seine Vorzugsstellung begründet. Damit ist das religiös Charakteristische dieser Gedankenbildung nach allen Seiten hin umschrieben und in seiner genuinen Form festgelegt. Gott ist König als unmittelbare, gegenwärtige, fühlbare Größe: „Der Herr hat seinen Stuhl im Himmel bereitet und sein Reich herrscht über alles" [1], das ist die religiöse Grundauffassung. Sie kommt zur vollen universalistischen Auswirkung: „Des Herrn ist das Reich und er herrscht unter den Heiden" [2], denn seine Grenzen können ja nicht enger sein als die Welt [3], und formt sich zur Ueberzeitlichkeit aus „Sein Reich ist ein ewiges Reich und seine Herrschaft währet für und für" [4], wie es sich in einer letzten Allmacht auswirkt „gegen welche alle, so auf Erden wohnen, als nichts zu rechnen sind" [5]. Diese religiöse Grundtatsache wird schließlich eben um ihrer Objektivität willen zu einem ethischen Imperativ, dem die subjektive Herzenshaltung der einzelnen Frommen wie Israels als Ganzen korrespondieren muß und der seine klassische Auswirkung findet im [6] „Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott, und du sollst den Herrn deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen und sollst sie deinen Kindern einschärfen. . . .", das im täglichen Sch'ma Gebet von jedem Frommen rezitiert wird. Oder, das Ganze mit anderen Worten in die begriffliche Zusammenfassung einer abschließenden Formel gebracht, die das Ergebnis für unseren Zweck festhalten mag: der Begriff des Reichs Gottes ist die universal bestehende, individual bewußte und persönlich akzeptierte Herrschaft Gottes als einer sich im unmittelbaren geschichtlichen Geschehen verwirklichenden religiösen Tatsache. In diese Zusammenhänge tritt nun aber noch eine, auch für unsere besondere Fragestellung wesentliche zweite Gedankenreihe ein, die der ganzen Vorstellung einen weiteren Inhalt verleiht und damit noch eine besondere Wendung gibt. Der Gedanke der Gottesherrschaft wird aus der Sphäre

---

[1] Psalm 103, 19. [2] Ps. 22, 29. [3] Ps. 72, 8 ff.; 47, 2 ff.
[4] Dan. 3, 33. [5] Dan. 4, 32. [6] Deut. 6, 4—8.

der, wenn wir so sagen dürfen, lokal gefaßten Universalität in die zeitlicher Prägung gehoben und damit zugleich aus dem Präsens in das Futurum, aus unmittelbarer Gegenwärtigkeit in die Zukunft hineingerückt. Das hängt aufs engste damit zusammen, daß mit dem politischen Herabsinken Israels und dem Anprall der gewaltigen Weltreiche die Gottesherrschaft überall durch das Tun widergöttlicher Mächte gehemmt scheint. Das heißt aber: die Tatsächlichkeit des gegenwärtigen Weltbestandes steht in einer Spannung mit der als nicht minder tatsächlich empfundenen religiösen Idee der Gottesherrschaft. Soll der Gedanke in seiner Universalität bestehen bleiben, und das ist natürlich für das religiöse Empfinden die einzige Möglichkeit zur Auflösung jener Spannung, so muß dieser Universalismus in die Zukunft hinein projiziert werden. Das heißt also: Gott wird die universale Herrschaft als zukünftige Herrschaft aufrichten, seine Herrschaft in ihrer Universalität in der Zukunft verwirklichen. Er *wird* König. Diese Hoffnung ist an sich, im Zusammenhang mit der nationalen Begrenzung der religiösen Idee, identisch mit der nationalen Hoffnung auf das Reich der Davididen, in dem Jahwe herrscht und durch das Jahwe herrscht, das also zugleich Gegenstand der Herrschaft Gottes wie das Instrument, der Träger der Weltherrschaft Gottes ist [1]. Der Triumph Gottes erfolgt in der irdischen Form der Restitution des jüdischen Volkes, indem die nationale Machtstellung Israels begründet und die Heiden unter das Szepter des Messiaskönigs gebracht werden. Vergeistigtere Vorstellungsformen im humanen Kosmopolitismus des hellenistischen Judentums treten hinter der naiven Massivität des nationalen Realismus zurück [2]; aber schälen wir aus dieser Verkrustung den religiösen Kerngehalt des Gedankens heraus, so bestätigt sich uns wieder das Ergebnis der Eingangsposition: alles ist, weit entfernt von der Abstraktheit eines supranaturalen höchsten Gutes, zu dem nur eine mittelbare ethische Beziehung besteht, in ungebrochener religiöser Gegenständlichkeit und Lebenskraft gefaßt, als ganz konkrete, von Gott gesetzte machtvolle Neuformung dieser Welt aus überweltlichen Willens- und Wirkenskräften heraus.

Mit allem dem erhält die nun als Hoffnung gefaßte Gottesherrschaftsidee einen neuen und letzten Zug. Die neue Formung des Gedankens beruht darauf, daß das irdische Substrat der Gottesherrschaft, der israelitische Gottesstaat nicht mehr vorhanden ist und im normalen politischen Verlauf als nicht mehr zur alten politischen und religiösen Vollstellung wachstumsfähig erscheint. Gott hat, so formuliert man das von dort aus, sich vor seinem Volke verborgen und in die Unsichtbarkeit des Himmels zurückgezogen, denn sein Wirklichsein kann ja eben um seiner Göttlichkeit und Heiligkeit willen nicht aufhören. Er wird aber — das ist die Konsequenz der gläubigen Grundhaltung und ihrer hoffnungsmäßigen Zuspitzung — zu seiner Zeit den Himmel zer-

---

[1] Vgl. etwa Jesaja 25, 7; 26, 1; 28; 16; 35, 10; 52, 7; Sacharja 14, 9. Daniel 2, 44; 7, 27.
[2] Vgl. *Stark*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl., 1912, II, 75.

reißen und herniederfahren. Damit wird der Reichsgedanke in der entscheidenden Weise nicht nur futurisiert, sondern auch in gewisser Weise ins Transzendente gehoben und ebenso — auch das ist nicht ohne Belang — in gewisser Weise gleichzeitig präexistentiell gefaßt. Ebenso wird aber auch alles außerhalb des normalen geschichtlichen Verlaufes gerückt und ins Wunderbare und Katastrophale verschoben. Das Reich, das kommen soll, kommt als etwas Wunderbares an sich; es bewirkt einmal eine völlige Umkehr aller Machtverhältnisse und ist zweitens schlechthin eine Tat Gottes, fällt also damit durchaus aus dem normalen Rahmen menschlich gewirkten geschichtlichen Geschehen heraus. Das heißt also, wenn wir das übereinstimmende Ergebnis dieses Teils der theologischen Betrachtung vielleicht etwas überscharf, aber doch den Kern der Dinge richtig herausschälend formulieren können: Es entsteht nicht auf dem Wege der natürlichen Weiterentwicklung der gegebenen politischen Machtverhältnisse und es ist damit von diesen Weltreichen qualitativ, seiner ganzen Art nach verschieden: ein neuer Aeon tritt ein, ein Reich höherer Ordnung, wesenhaft verschieden von den Reichen dieser Welt, d. h. den Reichen, die in dieser Welt entstanden sind und sich in dieser Welt betätigen. „Zur Zeit solcher Königreiche wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird — — — es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören, aber es selbst wird ewiglich bleiben“ [1]. Das Ergebnis ist also, um es wieder zum Begriff zu runden: der universal-präsente Gedanke der Gottesherrschaft wandelt sich unter den religiös erfaßten geschichtlichen Eindrücken und Empfindungen zu einem universal-futurischen. Damit ändert er zugleich nach der einen Seite hin seinen Charakter: aus dem unmittelbar als gegenwärtig empfundenen Sein wandelt er sich zu dem als Hoffnung und Gewißheit empfundenen wundersamen Endgeschehen, zum Eschatologisch-Apokalyptischen im engeren und eigentlichen Sinn; er wird, um in der alten Schulsprache zu reden, aus einem Handeln des Deus ordinatus zu einem Handeln des Deus absolutus. Freilich geht dieser Vorstellungs- und Begriffswandel nicht bis zu einer vollkommenen dualistischen Zertrennung; es muß vielmehr hervorgehoben werden, daß dauernd ein Stück religiös-realer Verbindung bleibt zwischen dem Wirken Gottes, wie man es allezeit in der Geschichte empfindet, und dem, das am Ende der Tage im neuen Aeon die ganze, endgültige und umfassende Gottesherrschaft bringt. Das *eine* geschichtsbezogene Gotteserlebnis hat, für unseren Zusammenhang gesehen, zwei Grundformen, die beide in dem Gedanken des Gottesreiches auftreten, so daß, ideengeschichtlich gesehen, die zweite die erste zwar nicht völlig ablöst, aber doch mit ganz starken Akzenten überlagert, aber immer so, daß es noch aus jener ersten hervorgeht und damit dauernd innere Bezugslinien zu jener behält. Die innere Einheit des Gedankens liegt eben darin, daß die Gottesherrschaft das Tun Gottes ist, das sich

[1] Dan. 2, 44.

heilig und ewig gleich bleibt als Wille, Kraft und Macht, während erst in der zweiten Linie der dadurch bewirkte Zustand der Menschheit kommt. In dieser zweiten Hinsicht ist der Begriff differenziert, je nachdem, ob man in die Gegenwart oder in die Zukunft blickt, und wirkt aus dieser Differenzierung wieder in den ganzen Begriff zurück, ohne doch dessen innere Einheit vollständig aufzuheben.

Die grundlegende These des einen von *Baldensperger* und *J. Weiß* beeinflußten Flügels der neueren Theologie ist, daß der Reichgottesgedanke Jesu ausschließlich oder doch in wesentlichen Stücken die gleiche eschatologische Farbe getragen habe wie der spätjüdische. Um die zugespitzte Formulierung eines der jüngsten und zugleich konsequentesten Vertreter der ersten Auffassung, die *Heilers* [1] in seinem Buch über den Katholizismus aufzunehmen: Jesu und seiner Jünger Missionswanderung ist eine fliegende Verkündigung der Reichsnähe. Oder wie es *Deißmann* [2] faßt: Das Reich Gottes Jesu ist nicht die philosophische Idee eines ethischen oder dogmatischen Systems, sondern ein lebendiges Stück innerer Erscheinung, ein Objekt der Hoffnung, und so eine Botschaft vom kommenden Reich. Von dieser Grundposition spalten sich dann erst die verschiedenen theoretischen Durchbildungen und Ausprägungen des Gedankens ab, mögen sie es, wie *Johannes Weiß* [3] als rein historischen Befund, oder wie *Schweitzer* [4] als zeitgeschichtliche Verkleidung ethischer Ideale, wie *Heiler* [5] als höchstes ethisches Gut, als summum bonum der Schulsprache, oder als das höchste Numinosum und Fascinosum im *Otto*schen [6] Sinn sehen. Eine zweite, daran zumeist angeschlossene Streitfrage, die nach dem Zeitpunkt jenes Kommens, können wir für unsere Fragestellung nach ihrer historischen wie systematischen Seite außer Betracht lassen; wir haben es hier allein mit dem Reichsgedanken in seiner spezifischen Struktur zu tun. Gegenüber seinem eschatologischen Grundcharakter treten für diese Forschergruppe alle Aussagen über ein gegenwärtiges Sein vollkommen zurück. „Gegenwärtig ist Jesu Reich nur wie die Wolke, die ihren Schatten auf die Erde wirft", kann es hier gelegentlich heißen.

Demgegenüber wird nun freilich von anderen entschieden oder doch wenigstens als gleichberechtigtes zweites Element ein präsenter und immanenter Charakter des Gottesreiches festgehalten. Am schärfsten tritt diese

---

[1] *Heiler*, Der Katholizismus. Seine Idee und Erscheinung, 1923, 19 ff.

[2] Vgl. *Deißmanns* Selly Oak Vorlesungen The religion of Jesus and the faith of Paul. London 1923. (Eine deutsche Ausgabe der Vorlesungen ist nicht erschienen.)

[3] *J. Weiß*, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.

[4] A. a. O. 631 ff.

[5] A. a. O. 21. — Durchweg wird das Eschatologische auch scharf betont von den Theologen, die die deutsche Forschung auf der Theologenkonferenz von Canterbury repräsentieren. *K. L. Schmidt*, Theol. Blätter 1925, 118 ff. *G. Kittel*, a. a. O. 126. *Vollrath*, 126 ff. *Frick* 134 ff. Ebenso bei *R. Bultmann*, Jesus (o. J.) 111 ff.

[6] *R. Otto*, Das Heilige, 14. Aufl. 1927.

Antithese bei älteren, dem klassischen Idealismus stark verpflichteten Theologen hervor, etwa bei *W. Beyschlag*, dessen mild harmonisierende neutestamentliche Theologie typisch für die Grundhaltung einer ganzen Epoche praktischer Wortverkündung ist. Das Wesentliche der Reichgottesbotschaft war ihnen [1] gerade ihre eigentümliche Doppelnatur, die auf der einen Seite eine religiös-sittliche Begründung kennt, auf der anderen Seite ihre weltumfassende leibhafte Vollendung betont: die Beobachtung dieser beiden Seiten und ihres Verhältnisses zueinander führt für sie überhaupt erst in den eigentlichen Sinn von Jesu Reichsgedanken ein. Es ist klar, daß sich von einem solchen Ansatz aus die Akzente sofort verschieben müssen: Wenn nach dieser Auffassung Jesus sein Reich als gegenwärtiges *und* zukünftiges bezeichnet, ja, wenn sein gegenwärtiges Sein noch mannigfaltiger und stärker als das zukünftige bezeugt scheint, so kann und soll das Reich eben nicht als ein fertiger Idealzustand mit einem Schlag, wie durch Zauber vom Himmel fallen. Man spürt, wie in diesem Interpretationsbefund zugleich eine systematische Ansicht mitgesetzt ist, die sich von selbst zu einem gefügigen Endergebnis runden muß: einer solchen Auffassung muß gerade in dem Verhältnis von Gegenwart und Zukunft, von Aussaat und Ernte das Tiefsinnige wie das Spezifische von Jesu Reichsgedanken liegen, das ihn scharf von der rein eschatologischen Lehre der Propheten und des Täufers unterscheidet. Ihr galt damit als die große Erkenntnis Jesu die von einer Wachstümlichkeit des Reichs Gottes, von seiner Werdenatur und Werdemacht, durch die es eben nicht fertig vom Himmel fällt, sondern sich im Schoß der Erde, in Menschheits- und Weltgeschichte religiös-sittlich entwickeln muß. Aber nicht nur ein so stark mit philosophisch-klassizistischen Bildungselementen durchsetzter Denker wie *Beyschlag*, dessen Theologie ja überhaupt eine eigentümliche Zwischenbildung von Pietismus und Idealismus darstellt, auch ein so strenger Philolog wie *Dalman* [2], der so allgemein als grundlegend Anerkanntes für die Ermittlung des Wortsinnes getan hat, meint, für Jesu sei die Gottesherrschaft die göttliche Macht, welche von nun an in stetem Fortschritt die Welterneuerung durchsetzt, zugleich aber auch die erneuerte Welt selbst, in deren Bereich die Menschen erst eintreten, die sich schon jetzt anbietet und darum als ein Gut ergriffen wird. Aehnlich hatte einst *Klöpfer* [3] das Wesen der *βασιλεία* gerade im Immanent-Geistigen gesehen und mit allem Nachdruck gegen Anschauungen polemisiert, die die auf das Gegenwärtige bezogenen Stellen lediglich als Paradoxie oder als proleptische Formulierung des eschatologischen Tatbestandes gesehen wissen wollen. Ein liberal gestimmter führender Neutestamentler wie *Holtzmann* [4] vertrat diese Zwei-Seiten-Theorie, deren

---

[1] *Beyschlag*, Neutestamentliche Theologie, 1896, 40 ff.

[2] A. a. O. 112. [3] A. a. O. 410.

[4] *Holtzmann*, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl. hrsg. v. Jülicher und Bauer, I, 284 f.

eine ein zukünftiger Vollendung entgegenreifendes, irgendwie aber schon innerlich, geistig in der Gegenwart vorhandenes wachsendes und in allmählicher Umgestaltung und der Ueberwindung der Welt sich geltendmachendes Reich als mehr ethischer Begriff, deren andere ein erst kommendes, für die Zukunft in Aussicht gestelltes, im Himmel fertiges Reich als ausschließlich religiös gefaßte Größe sei; aber auch ein konservativ gestimmter Fachgenosse wie *Feine* [1] kommt noch heut zum kaum anders formulierten Ergebnis, wenn er Zukunftscharakter und Gegenwartssein der *βασιλεία* in gleich unzweideutigen Aussagen Jesu begründet sieht. Wir können darauf verzichten, zu untersuchen, was im einzelnen an diesen Theorien durch zeitbedingte Belastung der historischen Betrachtungsweise bestimmend gewesen ist — es scheint mir wissenschaftsgeschichtlich viel größer zu sein als man sonst wohl anzunehmen geneigt ist, und kommt an dieser Stelle wieder am stärksten bei *Beyschlag* [2] zum Ausdruck, der das religiöse Gefühl seiner Gegenwart mit aller Schärfe gegen das von ihm als schwärmerisch und karrikaturistisch empfundene Eschatologische ausspielt. In dem Maß, als eine durch eigenes Schicksal wieder auf Eschatologisches gestimmte Generation die religiöse Kraft und unaufhebbare Bedeutung grad dieser Dinge auch im historischen Befund erneut zu werten gelernt hat, ist die wissenschaftliche Diskussion von selbst von solchen Gefühlsfaktoren entlastet worden. Aber auf alle Fälle: Uns genügt, daß dieser eben wenigstens andeutungsweise skizzierte Status controversiae uns zwingt, an der Hand der neutestamentlichen Quellen und ihrer Erörterung in der theologischen Literatur selbst den Entscheid darüber zu verdeutlichen, ob der neutestamentliche Reichgottesgedanke wesentlich eschatologisch-transzendent oder wesentlich gegenwärtig-immanent gefaßt ist, oder ob irgendwie eine Verbindung dieser beiden Faktoren möglich und gegeben ist.

Dabei ist zunächst folgendes zu betonen: Aus dem umfassenden Quellenmaterial der Synoptiker, das als Beweismittel in der Diskussion unserer Frage verwendet zu werden pflegt, müssen zunächst eine Reihe von Stellen ausgeschieden werden, die beide Parteien zwar für ihren Standpunkt anführen, die aber — und daher rührt ihre doppelte Interpretationsmöglichkeit — für sich allein keine zweifelsfreie Entscheidung bringen. Das sind also Stellen wie Mk. 12, 34; 18, 3; 22, 13; Lk. 9, 62, die wohl etwas vom Verhalten zum Reiche Gottes, über die Disposition zur *βασιλεία* aussagen, aber nichts über seine immanente oder eschatologische Natur. Sie sind für uns nur insofern von Bedeutung, als in ihnen das Verhältnis zum Gottesreich von allen nationalen Voraussetzungen und Verengungen befreit ist und somit der Reichgottesgedanke selbst zu einer letzten und höchsten religiösen Universalitätheit und Absolutheit entfaltet wird [3]. Zweifelhaft erscheint ferner die

---

[1] *Feine*, Theologisches Neues Testament, 3. Aufl., 1919, 99. [2] A. a. O. 55.

[3] Vgl. hierzu die Ausführungen *Deißmanns* in seiner Darstellung der urchristlichen Eschatologie in RGG² II 342 ff.

Anwendung von Stellen, die das Eingehen in das Reich Gottes als etwas Zukünftiges bezeichnen wie Mt. 5, 20; 7, 21; Mk. 9, 47; 10, 5, 23 f., denn sie würden auch bei der Aussage von einem immanenten Reich gelten, die gegenüber solchen getan werden, die noch nicht zum Reich gehören; das Auseinanderfalten in das Zeitliche wäre dann der sprachlich von selbst gegebene Ausdruck. Aehnliches gilt von der Stelle Mt. 10, 22. Ebensowenig gehören in diesen Komplex, als Stellen, die von sich aus eine klare und eindeutige Interpretation zulassen, die Seligpreisungen von Mt. 5, 3 ff. und das Vaterunser 6, 10. Dann die Bitte: Dein Reich komme! könnte auch auf das Reich immanenter Sittlichkeit gedeutet werden, und die Seligpreisungen geben wohl das ethische Ziel und den Anspruch auf das Reich, beschreiben es aber nicht selbst. Aus anderem Grund, weil in ihrer Deutung unumstritten, können für unsere Erörterung außer Ansatz bleiben alle Stellen, die in ihrem eschatologischen Charakter von beiden Seiten anerkannt sind: die große apokalyptische Rede Mt. 24 = Mk. 13 = Lk. 21, die Worte von Gericht und Wiederkunft Mt. 25, Lk. 19, 12 ff., Stellen schließlich wie Mt. 16, 28; 10, 23; 26, 64. Damit engt sich die eigentliche Erörterung als im Sinne der Klärung eines strittigen Tatbestandes auf drei Gruppen von Stellen ein, die für unseren Zusammenhang in Frage kommen: Einmal drei Stellen über den Satan Mt. 12, 28, Lk. 10, 18, Mt. 11, 5 ff. = Lk. 7, 22; zweitens die Stelle Lk. 17, 20, die Luthers Septemberbibel übersetzt: das Reich Gottes ist inwendig in euch. Und drittens die Gleichnisgruppen Mt. 13 bzw. Mk. 4. Versuchen wir diese Stellen in ihrer Bedeutung zu analysieren.

Wir wenden uns zunächst der ersten Gruppe zu. Hier macht am wenigsten Schwierigkeiten die Stelle Mt. 12, 28, mit der Lk. 11, 20 korrespondiert[1]. Der Tatbestand ist folgender: Jesus heilt einen Besessenen; die Pharisäer sagen: er treibt den Teufel mit Beelzebub aus. Er antwortet: Ein Reich, das mit sich selbst uneins ist, kann nicht bestehen. Wenn ich den Teufel mit Beelzebub austreibe, so ist Satans Reich uneins, aber — es besteht ja doch. Also treibe ich die Teufel aus nicht durch Teufel, sondern durch den Geist; tue ich aber dies, so ist das Gottesreich zu euch gekommen. Hierbei erscheint ein Dreifaches bedeutsam: Einmal, auch das Wesen und Wirken des Teufels wird als Reich gedacht; es wird, zweitens, antithetisch dem Reich Gottes gegenübergestellt; beide treffen drittens in der unmittelbaren Heilkraftwirkung Jesu aufeinander. Daraus ergibt sich als Konsequenz die Möglichkeit einer Redeweise, die sagen kann, „das Reich Gottes *ist* zu euch gekommen". — Aehnlich gelagert ist der Tatbestand der zweiten Stelle Lk. 10, 18[2]. Die Jünger kehren von ihrer Missionsfahrt zurück und verkünden: „Herr, es

[1] Vgl. hierzu *Zahn*, Matthäusevangelium, 457 f. *Bousset-Heitmüller*, Schriften des Neuen Testaments, I, 316. *Lietzmann*, Handbuch des Neuen Testaments, I,243. *Wellhausen*, Evangelium Matthäus, 2. Ausg., 1914, 60.

[2] Vgl. *Bousset-Heitmüller*, 416. *Lietzmann* 479.

sind uns auch die Teufel untertan in Deinem Namen.“ Jesus antwortet mit dem Jubelruf: „Ich sah wohl den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ Der Gedanke ist der gleiche wie oben: der Herr des dämonischen Reiches ist gefallen, sein Reich ist ins Herz getroffen, getroffen eben von dem Gottesreich oder besser gesagt, von der Wirkung des Gottesreiches. Man sieht, es ist durchaus die Stimmung der Stelle Mt. 12, 28, nur daß sie hier negativ ausgedrückt und zu einer schärfsten Formulierung gelangt ist, aus der Sphäre des Streitgesprächs in die des ekstatischen Gebets, ja des visionären Gesichts gewandelt ist.

Am meisten Schwierigkeiten macht die dritte Stelle, Mt. 11, 5 ff. = Lk. 7, 22, die von der Antwort auf die Johannesbotschaft berichtet [1]. Die Messiasfrage wird beantwortet mit dem Hinweis auf die Messiasboten. Daran wird eine Würdigung des Johannes in eigentümlich paradoxer Form angeknüpft. Er ist der Größte unter allen, die von Weibern geboren sind — aber der Kleinste im Himmelreich ist größer denn er. Was das heißen soll, ist klar: mit dem Wirken Jesu ist die große Heilszeit, von der die Propheten sagen, eingetroffen. Was Jes. 35, 5 und 61, 1 aussagte, das verwirklicht sich in Taten Jesu, die zugleich Wundertaten, erlösende Taten sind. Damit tritt aber eine Kontrastierung der Weltalter ein: das eine ist dem andern unendlich überlegen, so hoch Johannes in jenem stehen muß — jeder, der der neuen Zeit angehört, ist größer denn er.

Es liegt nahe, daß diese ganzen Stellen stark von den Immanenztheoretikern für sich in Anspruch genommen werden [2]. Ihr Gewicht scheint so stark, daß selbst ausgeprägte Eschatologisten Zugeständnisse machen müssen. So suchte *Bousset* [3] sie zu fassen als kühne Paradoxien: die Herrschaft Gottes kommt, wenn Gott den Teufel besiegt, — schränkte freilich dabei zugleich ein: wenn Jesus von der Gegenwärtigkeit des Reiches redet, so ist es das wunderbare Reich, das der allmächtige Gott schafft, ist es nicht ein immanentes Reich, das sich durch stille menschliche Tätigkeit auf Erden entwickelt. Was an sich unstreitig richtig ist, aber doch zunächst eine aus anderen Stellen gewonnene Auffassung hier hineinträgt. Man kann auch auf eine Wendung im Kommentar von *Bousset-Heitmüller* [4] hinweisen, die zunächst feststellt: die Stellen dürften nicht dazu verwandt werden, um die zahlreichen Aussagen gewissermaßen auszulöschen, in denen das Reich Gottes als zukünftiges betrachtet wird; es bleibe dabei, daß einstweilen die Herrschaft des Satans noch mächtig sei, es bleibe bei dem Gebet: Dein Reich komme, — dann aber doch eine Konzession macht, indem sie fortfährt: Hier öffne sich aber ein hoffnungsreicher Ausblick; nicht in nebelgrauer Ferne liege der Sieg Gottes, sondern der Kampf hab bereits glücklich begonnen, ein mächtiger Vorstoß

---

[1] Vgl. *Bousset* 304. *Lietzmann* 233. *Wellhausen* 52. *Zahn* 425.

[2] Bgl. z. B. *Feine* 97. *Wellhausen* 60.

[3] In Theolog. Rundschau 1902, 437.

[4] *Bousset-Heitmüller* 316 ff.

sei gemacht, selbst die Pharisäer sollten es merken, daß eine neue Luft weht. Gewiß liegt, glauben wir sagen zu müssen, in alledem, was Bousset sagt, etwas an sich Richtiges, aber indem alles nur auf den Moment des Anfangs, des glücklichen Offensivvorstoßes gestimmt ist, kommt doch in seinen Gedanken das souveräne Selbstgefühl, das Gefühl des absoluten Herrseins Jesu, das aus dieser Stelle spricht, nicht zur vollen Geltung. Und ebensowenig wird man mit weiteren Abschwächungen bei ihm einverstanden sein. So wenn er die Stelle Mt. 11, 5 ff. lediglich psychologisch auswertet: wenn Jesus so große Taten vollbringen könne, so sei es begreiflich, daß ihn ein Gefühl überkomme, das Reich Gottes sei schon gekommen, die Satansherrschaft schon gebrochen, und dabei auf die innere Verbindung mit Lk. 10, 17, Mt. 12, 28 verweist. Oder wenn er ähnlich Lk. 10, 18 psychologisiert: in einer Zeit und Umgebung, die von Dämonenfurcht gepeinigt und von dem Bewußtsein der Allmacht des Teufels gebannt sei, sei er der einzige, der die Dämonen nicht fürchte und den Sieg Gottes nicht bloß in der Zukunft, sondern schon in der Gegenwart glaube. Das ist gewiß alles richtig, trifft aber doch wohl nicht die eigentliche Sonderart dieser Stelle. Noch ablehnender wird man einer anderen Bemerkung zu Mt. 11, 5 ff. gegenüberstehen [1], die diesen Ausspruch als einen solchen vom gegenwärtigen Reich im Sinn der *ἐκκλησία* fassen und damit eine spätere Uebermalung von Jesusworten annehmen will. Das ist nichts anderes als ein Ausweichen vor dem Wortsinn der Stelle und trifft, wie wir später sehen werden, auch nicht den Begriff der neutestamentlichen *ἐκκλησία*.

Viel stärkere Beachtung scheint uns zu verdienen, wenn ein so konsequenter Eschatologist wie *J. Weiß* [2] auf der einen Seite zwar auch gegenüber Lk. 10, 18 seine Grundanschauung festhielt: mit dem Sturz Satans sei seiner Herrschaft das Rückgrat gebrochen, um dabei die Versuchungsgeschichte mit Betonung der souveränen Freiheit Jesu heranzuziehen und fortzufahren: daher die Zuversicht, daß er das Reich Gottes nicht mehr hindern werde, daher schließlich die Gewißheit, daß seine Weltherrschaft gebrochen, die Weltherrschaft Gottes im Anzug begriffen sei. Von diesem Standpunkt aus konnte er sich dann anderen Exegeten nähern, freilich nur so, daß die gegenwärtige Aussage nicht der Maßstab für den durchgehenden Charakter der Verkündigung Jesu abgeben könne: sie kennzeichne nicht die Grundstimmung Jesu, sondern stelle Höhepunkte des Empfindens, Spitzen der Anschauung dar. Mt. 11, 5 ff. war so für ihn nur hypothetisch zu fassen und blieb als undeutliche Stelle damit außer Betracht. Um so klarer, ja als einzig klare und unzweifelhafte Stelle erschien ihm Mk. 12, 28 und zwar so schlagend, daß sie ihm alle anderen undeutlichen Aussagen mit einem Schlage überstrahlte. Ihr Sinn sei: die Gegner sollen sich sagen, das Reich des Teufels kann nur verdrängt werden

---

[1] Theol. Rundschau, 1902, 437.

[2] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., 88 f.

durch die Herrschaft eines Mächtigeren: wo jener zurückweicht, muß die Gottesherrschaft vorangehen. Sie sollen daher den Schluß ziehen, daß die von Jesus verkündete Königsherrschaft Gottes bereits angebrochen sei. Das Ganze wird dann freilich von Weiß wiederum auch gefaßt als eine Aussage, die nicht für jedermann, sondern für besondere Augen des Glaubens, wie sie nur ein Prophet hat, sei. Jesus spreche nicht immer so; es sei ein seltener Augenblick prophetischer Begeisterung, in denen dies Siegesbewußtsein über ihn komme, eine Aeußerung pneumatischer Ekstase, in der sich ihm der Blick öffne für die großen geheimnisvollen Zusammenhänge des Geschehens, in die er hineingestellt sei.

Uns scheint, daß wir bei einer Zusammenfassung und Abwägung der verschiedenen Tatbestandselemente unserer Stellen etwa folgendes sagen müssen: sie haben alles in allem doch mehr als nur psychologischen Wert, wollen auch noch mehr sein als Ausdrücke von Augenblicken prophetischer Hochbegeisterung; es wird in ihnen vielmehr ein *Prinzipielles* ausgesagt. Insofern kann man allerdings diese Stellen für das „gegenwärtige Reich" in Anspruch nehmen, aber nur mit einer ganz bestimmten Begrenzung. Mit Recht sagt *Feine* [1] zu Mt. 12, 28: Die Macht des Satans sieht Jesus in seinem und seiner Jünger Tun gebrochen, meint *Wellhausen* [2]: Das Reich Gottes wird als mit Jesus, d. h. dem Messias bereits eingetreten gedacht, legt *Lietzmann* [3] aus: Mit seinem Wirken ist das Reich Gottes gekommen. Das ist alles mehr als nur eine besondere Wendung allgemeiner Reichsaussagen, es liegt darin ein ganz konkreter und spezifischer Sinn. Am prägnantesten können wir ihn vielleicht mit *Zahn* [4] andeuten: Die langersehnte Gottesherrschaft ist bei den Zeitgenossen eingetroffen im *Wirken* Jesu, insbesondere darin, daß er die von Dämonen Besessenen heilt. Indem Jesus so wirkt, handelt Gott und beweist, daß er angefangen hat, in Israel als König zu herrschen. D. h. also: das Dämonenheilen ist ein Kraftwirken Gottes. Nun nehmen wir hinzu, daß, wie wir oben entwickelt haben, der Nachdruck im Reichgottesgedanken der jüdischen Tradition in der Tatsache des Herrschens, die ausgeübt wird, liegt, in dem Wirken Gottes in seiner Machtoffenbarung, und erst mittelbar und in zweiter Linie in dem dadurch gewirkten Zustand der Menschheit. Daraus wird klar, daß auch in unserem neutestamentlichen Zusammenhang jenes Primärelement zum Ausdruck kommt, und zwar so, daß jenes Machtwirken Gottes, jene Dynamis in Jesus zur Offenbarung und Entfaltung kommt. Das heißt aber, auf unser Sonderproblem hin abgewandelt: kraft seiner dynamischen Natur, wie sie in Jesu Wirken zum personalen Ausdruck kommt, ist das Reich Gottes gegenwärtig oder, wie man auch sagen könnte, indem der Gedanke der *βασιλεία* hier ganz als Herrschaft, als wirkende Energie gedacht ist, erhält er in seinem Träger eine ganz bestimmte, aktuelle und

---

[1] A. a. O. 97. [2] A. a. O. 60. [3] A. a. O. 243.
[4] A. a. O. 157.

präsente Zuspitzung, die gegenwartsbezogen und an der Gegenwart sich auswirkend zugleich ist.

Gegenüber der ersten Stellengruppe steht die zweite in Spruch Lk. 17, 20 umschlossene an Bedeutung zurück. Ihre Exegese ist verhältnismäßig einfach. Jesus wird von den Pharisäern gefragt: Wann kommt das Reich Gottes? und antwortet: Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlicher Gebärde, man wird nicht von ihm sagen: siehe hier ist es — denn sehet, das Reich Gottes ist ἐντὸς ὑμῶν. Luther hatte bekanntlich übersetzt: Inwendig in euch gleich in cordibus vestris [1], aber auch noch *Dalman* [2] hat sich dafür eingesetzt mit der Begründung, daß Lukas sonst für unter Euch zu sagen pflege: ἐν μέσῳ. Heute überwiegt die andere Deutung: intra vos. Freilich mit verschiedener Begründung: *Lietzmann* [3] meint, die andere Bedeutung könne doch nicht grade von den angeredeten Pharisäern gesagt werden, wobei übersehen wird, daß es sich hier nicht nur um die Pharisäer, sondern auch um den allgemeinen Begriff Mensch als Substrat handeln kann. Frühere wie *Vischer* [4] meinten, der Sinn sei, das Reich Gottes komme plötzlich oder, wie *Gottschick* [5], es lasse sich nicht berechnen. Aehnlich hat sich *Jülicher* [6] in seinem grundlegenden Werk über die Gleichnisreden Jesu ausgesprochen. *Deißmann* [7] hat sie im Sinne einer prophetischen Anticipation erklärt. Nicht überzeugend erscheint es, wenn *Bousset-Heitmüller* [8] die mystische Deutung als falsch ablehnen mit dem Hinweis auf den Charakter des Gottesreiches, das ein gegenständlicher, weltumfassender Begriff sei. Denn das Reich kann natürlich durchaus eine subjektive Beziehung haben und diese subjektive und damit innerlich begründete Annahme hier gemeint sein. Wenn so auch noch manches im Unklaren bleibt, so können wir doch alles in allem sagen: die mystisch-innerliche Deutung ist nicht sehr wahrscheinlich; sie ist sicherlich falsch, wenn man die βασιλεία als eine *nur* mystische Größe ansieht, sie ist möglich nur als subjektive Beziehung der objektiven Gottestat. Doch blassen diese gegenwartsbezogenen Elemente stark ab; das ungewisse, nicht zu berechnende, schöpfungsmächtig freie Kommen des Reiches scheint der besondere Sinn dieser Stelle zu sein.

Wir kommen schließlich zu der Gleichnisgruppe Mt. 13, Mk. 4. Von dieser fällt freilich ein Gleichnis für unseren Zusammenhang aus, nämlich das vom vielerlei Acker Mt. 13, 1—9. Nicht so sehr, weil man wohl vermutet hat, daß hier im Saatfeld vom Reich Gottes als im Sinne der ἐκκλησία gesprochen wird — dagegen bestehen begründete Bedenken [9] —, sondern weil es auf

[1] Vgl. *Feine*, a. a. O. 98. [2] A. a. O. 119. [3] A. a. O. 538.

[4] *Vischer*, in RGG [1] IV, 2143 ff. *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, 236, erklären: Das Reich Gottes kommt nicht so, daß es äußerlich beobachtet oder wahrgenommen werden kann.

[5] In Prot. Realenzyklopädie [3] 16, 789.

[6] *Jülicher*, Die Gleichnisreden Jesu, 1899, II, 136. So auch *Bultmann* 39.

[7] A. a. O. 117. [8] A. a. O. 479. [9] *Wellhausen*, a. a. O. 66.

alle Fälle mehr ein Sinnbild vom Schicksal der Reichgottesbotschaft, nicht eine Aussage von der Natur des Reiches ist [1]. Anders steht es dagegen mit dem Bild von der selbstwachsenden Saat, Mk. 4, 26—29. Es ist die Hauptstelle für alle theologischen Theoretiker des immanent werdenden, organisch wachsenden Reiches. So etwa *Kloepper* [2]: Der Sinn des Gleichnisses ist, daß das Reich Gottes einem allmählichen, keine Station des Wachstums überspringenden organischen Entwicklungsprozeß anheimgegeben ist. Was wir hier schon spüren, wird bei einem einst so stark in seine Zeit wirkenden Autor wie *Holtzmann* [3] noch deutlicher. Wenn er formuliert: Das Vollgewicht der Vergleichung falle in das allmähliche Sprossen und Gedeihen der Saat, die Zeit brauche, um zu wachsen; das Gottesreich erhebe sich allmählich, aber zu immer reicherer Ausgestaltung und komme zur Reife bloß durch die ihm innewohnende Kraft, und wenn er dann fortfährt: „Es ist der Begriff des Werdens, der in dem wunderbaren Gleichnis steckt, in der Werdenatur des Reiches Gottes begegnen sich präsentische und futurische Aeußerungen und rechtfertigen sich gegenseitig", so spüren wir ohne weiteres, wie stark hier in dem einfachen biblischen Wortlaut der moderne genetische Gedanke, die Kategorie des entwicklungsmäßigen Werdens in einem ganz besonderen Sinn, hineinkomponiert ist. Und wenn er schließt: „Im letzten Hintergrund steht dabei die jedem zielbewußt fortschreitenden Nachdenken über Wesen, Recht und Wahrheit der Religion eignende Tendenz auf Neutralisierung der uns durch die Anschauungsform der Zeit aufgerichteten Gegensätze vom Gegenwärtigen und Zukünftigen" als Aufschluß, den eine religionsphilosophische Betrachtung an die Hand gibt —, so fühlen wir nur noch mehr, wie das Hineinströmen moderner philosophischer Denkkategorien Anschauungs- und Darstellungsformen einer ganz und in allem gegenständlich denkenden Zeit in eine ganz bestimmte, a priori festliegende Zielrichtung der Exegese hineinzudrängen sucht. Damit ist freilich diese Deutung noch nicht erledigt; auch ein so bewußter Historiker wie *Wellhausen* [4] sah den Sinn des Gleichnisses darin, daß das Reich Gottes auf Erden aus einem Keim entsteht, daß es nicht auf einmal fertig vom Himmel herabkommt. Eine andere wesensgemäßere Deutung läßt sich nur aus der entschlossenen Blickwendung auf die Totalität des Gleichnisinhalts gewinnen. Für sie ist *Jülicher* [5] bahnbrechend gewesen; ihr schließt sich auch *Lietzmann* [6] an, wenn er meint: der Sinn des Gleichnisses ist, die Saat wächst ganz von selbst; sie führen am umfassendsten und klarsten *Bousset-Heitmüller* [7] durch, wenn sie formulieren: Vom Reich Gottes soll das Gleichnis handeln, doch nicht so, daß man ein-

[1] Vgl. *Bousset* 108, *Lietzmann* 33, *Zahn* 474 ff.

[2] *Kloepper* in Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, 1897, 390.

[3] A. a. O. 289 ff.

[4] A. a. O. 34.

[5] *Jülicher*, a. a. O. 544 f.

[6] A. a. O. 37 f.

[7] A. a. O. 105; vgl. auch *Bousset* in Theol. Rundschau 1908, 439 f. Besonders scharf arbeitet die Wendung gegen das „moderne Sehen" *Bultmann* a. a. O. 36 heraus.

fach das Samenkorn mit dem Reich Gottes gleichsetzen dürfe — es ist, können wir ergänzen, Gleichnis, nicht durchgeführte Allegorie. Im Vordergrunde stehe vielmehr der Sämann, das was er tun und das was er nicht tun könne: säen des Wortes, aber nicht ein Herabzwingen des Reiches, der Vollendungszustand sei in keiner Weise Menschenwerk. — Nicht minder bedeutsam für die Immanenztheoretiker sind freilich auch die anderen Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, Mt. 13, 31 f. = Mk 4, 30 f = Lk. 13, 18 f. Sie wurden früher stets im Sinn der alten Auffassung des langsamen, organischen Durchdringens genommen. Auf diesem Standpunkt [1] steht noch ein orthodoxer Theologe wie der ältere *Barth* [2], wenn er sagt: Der allmähliche Prozeß, der sich in der Menschheit vollzieht, ist ein intensives und extensives Voranschreiten, der aber mit Sicherheit einer allumfassenden Vollendung entgegenführt — freilich, in Modifikation gegen andere, mit einer Vollendung durch einen majestätischen Abschluß in Herrlichkeit, der aber geschichtlich vorbereitet ist. Oder mit bestimmten vermittlungstheologischen Zeitinteressen verflochten *Kloepper* [3], der vom allmählichen Durchdringungsprozeß spricht, der das natürlich-menschliche Leben über sich selbst hinaushebt. Selbst *Bousset-Heitmüller* [4] lassen diese Punkte wenigstens noch als Nebenbeziehung gelten, die nur nicht künstlich in den Vordergrund gerückt werden dürfe: Wie der Sauerteig langsam, aber unwiderstehlich alle Teilchen des Teiges ergreife und verwandle, so werde auch die Welt durch das Evangelium allmählich ganz und gar umgewandelt werden, nicht als ein glänzender Sieg, sondern allmählich von innen heraus. Auch hier finden wir dasselbe Hineintragen moderner Elemente, sei es, daß sie bestimmte Auffassungen einer optimistischen Deutung des stufenweise sich vollendenden Weltfortschrittes, sei es, daß sie bestimmte, in den Grundanschauungen verwandte Ansichten vom natürlichen und ethischen Wesen des Menschen widerspiegeln. Mit Recht hat *Zahn* [5] gegenüber allem so vielfach beliebten kulturchristlichen Weiterspinnen und spekulativen Ausdeuten jener Exegese mit aller Deutlichkeit hervorgehoben: Es stecke speziell im Sauerteiggleichnis nicht darin, daß alle Personen und Dinge, Zustände und Verhältnisse der Welt allmählich vom Geist und Wort Jesu durchdrungen und so der *βασιλεία* assimiliert und inkorporiert würden, geschweige denn, daß die Beeinflussung der allgemeinen Denkweise und Sitten durch christliche Gedanken oder durch äußerliche Christianisierung der Völker als Ersatz für eine solche Weltverklärung ge-

---

[1] Ueber die älteren Deutungen vgl. *H. A. W. Mayer*, Handbuch über das Matthäusevangelium, 7. Aufl. von *B. Weiß*, 297.

[2] *F. Barth*, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 5. Aufl., 55.

[3] A. a. O. 396. [4] A. a. O. 116.

[5] A. a. O. 494 ff.; vgl. außerdem noch *Lietzmann* 37 f., *Wellhausen* 68. *Lütgert*, Reich Gottes in den synopt. Evangelien, 1895, 95 ff. *Schmoller*, Lehre vom Reich Gottes, 1891, 129 ff. Voran ging wiederum *Jülicher* a. a. O. 569 ff. Vgl. aber auch *Bernhard Weiß* an der oben Anm. 1 zitierten Stelle.

nommen werden dürfe. Denn, fügen wir hinzu, dieses Weltbild widerspricht gerade dem Weltbild der großen eschatologischen Rede Jesu, deren innere Voraussetzung die immer stärkere Intensivierung und Extensivierung gerade des Guten wie des Bösen ist. Der Vergleichspunkt der Bilderzählung liegt vielmehr in etwas ganz anderem, viel Schlichteren und Unmittelbaren, dem überraschend schnellen Wachsen der *βασιλεία*, dem winzig kleinen Anfang und der überraschenden Größe des Ausgangs. So hat man das Wort [1] geradezu als ein Wort gegen Glaubensanfechtung deuten können: der Täufer hatte eine alles ergreifende Weltumwälzung in Aussicht gestellt, Jesus von dieser Verheißung nichts zurückgenommen, aber man sieht und spürt nichts von der *βασιλεία* in dem Ablauf der alten Welt, die noch nichts von dem Neuen in sich zu tragen scheint. Doch die *βασιλεία*, das ist die Lösung, ist eine wirkende Kraft, die das Ziel ihrer Bestimmung erreichen wird. Der Handelnde in den Gleichnissen ist bald Jesus, bald Gott, — so kommen wir auch in dieser Stellengruppe zu einem den früheren analogen Ergebnis: Es liegt in ihnen nicht das Besondere der organischen Entwicklung, auch nicht ein Ausschließen des Eschatologischen und Dramatischen, wohl aber ein Element der Gegenwärtigkeit. Aber dieses Element der Gegenwärtigkeit ist wieder unmittelbar geknüpft an Jesu Wirken, Jesu Predigt, Jesu Persönlichkeit.

Mit diesem letzteren haben wir nun aber auch die Möglichkeit gewonnen, zu den verschiedenen Theorien, die beide Punkte, die Zukünftigkeitsaussage und die Gegenwartsbezogenheiten miteinander verbinden wollen, Stellung zu nehmen. Für die älteren Immanenztheoretiker war, das ergibt sich schon aus dem Vorhergehenden, ein Weg als der selbstverständliche gegeben: man setzte das Verhältnis beider als das Verhältnis von Aussaat und Ernte und balancierte dann beide Elemente als gleichberechtigt aus [2]; man faßte damit das Wesen des Reiches als Werdemacht und Werdenatur, nannte es wohl auch geradezu ein ewiges Werden [3]. Oder man stellte auch die Antithese: im Himmel Vollendung, auf Erden das kommende Reich, *eine*, Erde und Himmel umspannende Machtsphäre, darin Gottes Königsherrschaft verwirklicht oder doch zur fortschreitenden Verwirklichung gebracht wird [4]. Damit hebt sich dann freilich diese Deutung in sich selber auf. Sie macht das Gegenwärtige so sehr zum Ausgangspunkte der Konstruktion, sie verflüchtigt das Eschatologische so stark und streift ihm den ihm eigentümlichen Charakter der Spannung und der alles bedingenden Zukunftswendung so sehr ab, daß sie den Sinn der Botschaft, so weit er in den endgeschichtlichen Stücken umschlossen liegt, in sein gerades Gegenteil verkehrt. Ebensowenig können jene andern Versuche der Zusammenfassung beider Elemente

---

[1] *Zahn*, a. a. O.; vgl. auch *Strack-Billerbeck* I, 609.

[2] Z. B. *Beyschlag*, a. a. O. 57 f. [3] *Holtzmann* 287 f. *Beyschlag* 54 ff.

[4] *Holtzmann* 249, dort auch weitere Hinweise auf gleichzeitige und ältere Literatur.

genügen, die alles mehr auf das Bildhaft-Sprachliche abschieben wollen und damit dem eigentlichen Problem überhaupt aus dem Wege gehen. So wenn *Schmoller*[1] die Gegenwartsaussagen als rein proleptisch auffaßt, *Vischer*[2] sie als anticipierte Reichsverheißungen fassen oder *Wendt*[3] sie auf einen doppelten, das Reich bald in einem engeren, bald in einem weiteren Sinn nehmenden Sprachgebrauch zurückführen will. Ebensowenig berechtigt erscheint der Gedanke, beide Seiten zur Einheit zusammenzufassen durch Heranziehung der Denkformen des Ideals, das ist und doch nicht ist, oder von Wesen und Erscheinung, oder Inhalt und Form[4]. Denn alles das sind philosophische Kategorien des idealistischen Denkens, die der unmittelbaren und konkreten Art Jesu und seiner Zeit nicht gemäß sind. Es geht schließlich auch nicht an, mit *Harnack*[5] das dramatische Bild des Kampfes und Sieges in der Eschatologie zugunsten der in reiner Innerlichkeit gefaßten Gegenwartsaussagen so beiseite zu rücken, daß jene als unwesentlich, als Schale und Ueberlieferung des in diesen gegebenen Wesenskern und Eigenem erscheinen. Denn das Dramatische des Geschichtsbildes entspricht der, wenn wir so sagen dürfen, dramatischen, durchaus auf Kampf und Aktion gestimmten Grundstruktur der ganzen Religiosität Jesu. Es ist also nicht etwas traditionell Uebernommenes, sondern etwas von innen her Bestimmtes; es ist auch nicht lediglich Transposition des Innerlichen in eine äußere Anschauungs- und Darstellungsform, sondern steht in unmittelbarem Zusammenhang mit Jesu Gottesvorstellung. Die aber ist die des Alten Testaments, in der Gott ist der Herr der Naturgewalten, der Herr der Geschichte und der Herr des Gesetzes. Indem Jesus diese drei Elemente in ihrer charakteristischen Verbindung nicht aufhebt, sondern bestehen läßt, insbesondere auch in dem Sinn des unmittelbaren Eingreifens Gottes in das Weltgeschehen, ist jene dramatische Formung des großen endgeschichtlichen Geschehens durchaus wesenhaft bedingt.

Der Zusammenschluß beider Elemente der *βασιλεία*-Botschaft liegt vielmehr in etwas ganz anderem: Das Reich ist durchaus eschatologische Größe und doch wird auch zweifellos von einem gegenwärtigen Reich gesprochen. Aber in einem ganz bestimmten Sinn: das Reich ist gegenwärtig vorhanden als eine in der Gegenwart wirkende Kraft, die gottgesetzt ist, ja göttliche Kraft selber ist. Denken wir an früher Gesagtes[6], das jetzt zum Schlüsselpunkt gerade der neutestamentlichen Exegese wird, nämlich, daß in der *βασιλεία* historisch zwei Elemente gegeben sind, die mehr primär-personale Tatsache eines ursprünglichen Königseins und die sekundär objektmäßige des beherrschten Zustandes, so sehen wir ohne weiteres, daß in unserem Zusammen-

---

[1] A. a. O. 97 ff., 102 ff. [2] A. a. O. 2149.

[3] *Wendt*, Die Lehre Jesu [2], 1901, 164; vgl. auch *Schnedermann*, Vorstellungen vom Reiche Gottes II, 187.

[4] *Holtzmann*, a. a. O. 292, dort auch weitere Literatur.

[5] Wesen des Christentums 35 f. [6] Vgl. oben S. 8 f.

hang alle Gegenwartsaussagen nach der ersten, dynamischen Seite des Begriffs gehen. Ganz fehlt der Blick dafür auch bei älteren Exegeten nicht, doch verliert sich dort zumeist dieser Ansatz ohne weitere und ohne prinzipielle Auswirkung zu finden. Wohl aber liegt diese Deutung durchaus im Zuge *Zahns* [1]; auch *F. Barth* [2] formuliert ganz plastisch: Das Reich Gottes ist da, weil der vorhanden ist, welcher durch sein Walten in der Kraft Gottes in Israel Heil und Gerechtigkeit aufrichtet. Am feinsten und im religiösen Zentrum am kongenialsten hat doch wohl *Schlatter* [3] die entscheidenden Linien gezogen; so, wenn er als Ausgangspunkte präzisiert: Gottes Herrschaft ist das Handeln, durch das er das Erleben der Menschheit gestaltet, so, wenn er nachdrücklich hervorhebt: daß Jesus das jetzt Geschehende und die Vollendung in einem Begriff „Königstum Gottes" zusammenfaßt, hat für seine Hörer und Jünger nichts Verwirrendes. Denn er trifft unzweifelhaft den Kern des historischen Befundes, wenn er feststellt: diese Form besaß der Reichsgedanke in jeder Fassung. Was immer zum Inhalt des messianischen Gedankens werden mag: er setzt die Gegenwart zum letzten Ende in eine kräftige Kausalbeziehung — es entstehen so zwischen der auf die Gegenwart blickenden Bejahung der göttlichen Herrschaft und ihrer Erwartung keine Gegensätzlichkeiten; sie begründen und stärken sich wechselseitig. Aehnlich hat *Deißmann* [4] hier geradezu von einer Polarität sprechen können. Mit Recht hat ein anderer, *Wernle* [5], in diesem Zusammenhang auf analoge geschichtliche Erscheinungen hingewiesen: auch die Reichgotteshoffnung der *Blumhardts* hat sich mannigfach gewandelt und ist doch immer dieselbe geblieben. Sie haben bald mehr dieses, bald mehr jenes hervorgehoben. „Wo der Logiker Widersprüche konstatieren muß, erlebt der Gläubige und Prophet nur die verschiedenen Seiten des gleichen Tatbestandes; für ihn ist beides Wahrheit, daß das Reich Gottes schon angebrochen ist in dem Erlebnis von Gottes Kraft und Liebe, und daß das Reich Gottes noch durchaus aussteht angesichts der Größe der gottfeindlichen Mächte. Gegenwart und Zukunft sind für sie nur die beiden Seiten der Wirklichkeit, die sie erleben." — Das ist von der Seite des subjektiven Erlebens aus sicher richtig gesehen; noch mehr scheint es uns freilich den Kern der Sache zu treffen, wenn *Feine* [6] ein Wort des Origenes aufnimmt und von der *αὐτοβασιλεία* Jesu spricht: Christus ist selbst das Reich; da wo er mit den ihm innewohnenden Kräften ist und wo er Gottes Willen und Gottes Kraft auf Erden wirksam macht, ist das Reich Gottes. So können wir abschließend zusammenfassen: Auch der neutestamentliche Reichsgedanke, die Botschaft von der *βασιλεία ϑεοῦ*, enthält

---

[1] A. a. O. 191. [2] A. a. O. 55.

[3] A. a. O. 377 ff.

[4] Evangelium und Urchristentum 1905, 33 in Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion. Vgl. auch *Harnack* a. a. O. 34.

[5] *Wernle*, Jesus, 1916, 266.

[6] A. a. O. 99. Aehnlich *G. Kittel* in Theol. Blätter, 1925, 122.

zwei Elemente: das mehr dynamische der wirkenden Macht, der Kraftwirkung des Herrschers und des Aktes des Herrschens, und das andere, mehr statische der Machtwirkung, des gewirkten Zustandes, der Sozialität der Beherrschten. Beide Elemente gehen bei dem eigentümlich fließenden, mehr in erlebnismäßiger Wucht als in begrifflicher Formsetzung wirkenden Gesamtcharakter, den der *βασιλεία*-Gedanke dadurch erhält, naturgemäß leicht ineinander über und keine Seite ist, wo sie auftritt, ganz ohne Beziehung auf die andere. Aber soviel läßt sich wieder auch sagen: die zukunftsmäßige, im engeren Sinn eschatologischen Aussagen des Reichsgedankens liegen mehr auf der zweiten Ebene des Gewirkten, des künftigen, von Gott machtvoll und allumfassend geschaffenen status, während sich die Gegenwartsaussagen mit dem Nachdruck, der hier auf Jesu machtvollem Wirken liegt, mehr auf die erste, dynamisch-aktivistische Seite beziehen. Und zwar, wie wir gesehen haben, in scharfer Zuspitzung auf die Auswirkung derselben in Jesu Person. Oder anders gefaßt: Die Gegenwartsaussagen vom Reichsgedanken knüpfen an das dynamische Element in ihnen an, das hier personal aufgefaßt wird; es sind Aussagen von Christus und der in ihm wirkenden Kraft — Königtum und Königsherrschaft erscheinen hier ganz von Gott und Christus aus gesehen, in seiner Persönlichkeit supranatural zusammengefaßt. Sie sind also an dieser Stelle mindestens nicht unmittelbar sozialer Zustand oder soziale Form.

II. DER KIRCHENBEGRIFF DES URCHRISTENTUMS

Damit scheint aber auch der Reichgottesgedanke als begriffliches Fundament für die soziologischen Elemente des Christentums zu entfallen. Das juristische Ziel, dem wir auf den mannigfach sich windenden, dem Juristen vielleicht allzutief in die Einzelheiten theologiegeschichtlicher Fragestellung verlaufenden Gängen zustreben, scheint sich damit ebenfalls in ein nur negatives Ergebnis aufzulösen. Auch so haben wir freilich, wie später zu zeigen sein wird, eine ganze Reihe von Blickpunkten insbesondere für die Vergleichung der positiven kirchenrechtlichen Systeme und ihrer Entwicklungsmöglichkeiten gewonnen: wir hoffen nachweisen zu können, daß auch nicht einer der eben getanen Schritte für den Juristen vergeblich getan ist, auch nicht eine der dabei berührten Positionen ohne mittelbare Auswirkung nach der Seite des spezifisch Rechtsdogmatischen sein wird. Aber auch abgesehen davon ist jener erste Eindruck nicht völlig richtig. Wenn das Gegenwartselement im Reichsgedanken auch an sich keine soziologische Größe ist, so wirkt es doch — und damit tritt auch hier das oben berührte Fließende des ganzen Gedankens und die ständige Relation, in der beide Elemente trotz der wechselnden Akzente zueinander stehen, hervor — vielfach soziologisch. Und zwar wirkt sich hierbei ganz wesentlich die auch bereits, ganz zu Eingang, berührte eigentümliche Verbindung aus, in der die anderen

Teilelemente der Predigt Jesu zum Zentrum der Reichsbotschaft stehen. Es sind — wir versuchen, um weitere theologische Seitengänge zu vermeiden, alles in knappester Formulierung zu bringen — hauptsächlich drei Faktoren, die hier eine bestimmte Rolle spielen.

Einmal: Die Botschaft Jesu vom Gottesreich tritt auf zugleich als eine Summe ethischer Imperative. Sie unterscheidet sich von der Johannespredigt, die wieder die Predigt der Propheten fortsetzt, durch ein Doppeltes [1]. Der Ruf zum Reich bekommt in Jesu Mund schon dadurch eine andere Bedeutung, weil ihrem Inhalt nach in Jesu Person die Erfüllung die Weissagung ablöst und zweitens: seine Botschaft knüpft zwar begrifflich und inhaltlich an das Buch Daniel an, aber schaltet zugleich die Idee des davidischen Reichs aus und setzt an die Stelle des politischen Reiches ein rein religiöses, aus dem alle eudämonistischen und partikularistischen Züge herausgestrichen sind. In das Gottesreich kommen nur die, die den Willen Gottes wirklich erfüllen [2], und zwar durch eine Gerechtigkeit, die besser ist als die der Pharisäer [3]. Damit erhält aber das Ganze seine herben voluntaristischen Züge; die Botschaft von dem Königtum Gottes schließt den Aufruf zu konkretem Willensentschluß in sich, der bezeichnenderweise unmittelbar mit dem Anfang der Botschaft verbunden ist: *μετανοεῖτε*, d. h. sie fordert eine völlige Veränderung des ganzen bisherigen Verhaltens, eine Hinwendung des ganzen Menschen zu Gott, eine Forderung, die mit solcher Kraft der Absolutheit gestellt wird, daß der Mensch stets hinter dem Ziel zurückbleibt und zurückbleiben muß. Daher werden auf der einen Seite die selig gesprochen, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, d. h. die Intensität des Verlangens nach dem Gottesreich schafft dem einzelnen eben die Teilnahme am Gottesreich, und wird auf der anderen Seite das Ziel unendlich hochgerückt: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist [4]. Es ist ein Moment stärkster Spannung, das damit in das Leben des einzelnen gebracht wird.

Zum zweiten: die *βασιλεία* Botschaft stellt nicht nur Forderungen, sondern übt auch eine ganz bestimmte Wirkung. Sie bringt den sittlich Elenden und geistig Gefangenen die Befreiung [5], gibt den Müden Erquickung [6], und stillt den Hunger [7]. Ihr Träger hat das Recht der Sündenvergebung [8] und übt es aus [9]. Daraus folgt dann „ewiges Leben“, nicht eudämonistisch-chiliastisch, wohl aber in letzter Tiefe religiös und ethisch gefaßt [10]: als Leben in der Gemeinschaft mit Gott; wie Sünde und Tod zusammengehören, so Gerechtigkeit und ewiges Leben. So wird die *βασιλεία* zum höchsten Heilsgut, das frei

[1] Vgl. hierzu *Feine*, a. a. O. 94 ff. *Deißner*, a. a. O. 341 ff.
[2] Mt. 19, 16 ff.; 21, 28 ff.; Lk. 13, 25 ff.
[3] Mt. 5, 20.
[4] Mt. 5, 40; vgl. *Feine*, a. a. O.
[5] Lk. 9, 18 f.
[6] Mt. 11, 28.
[7] Mt. 5, 6.
[8] Mt. 9, 6; Lk. 7, 47.
[9] Mt. 12, 31.
[10] Mt. 19, 21, 16; 18, 8, 25, 46; Mk. 10, 17; Lk. 18, 30.

von Gott gegeben wird [1]; es wird vermacht und ererbt [2], wir müssen es annehmen und von Gott erbitten [3]. Kann es der Mensch auch nicht aus eigener Kraft erreichen, so soll es doch das Hochziel seines Strebens sein [4]; man soll es mit Gewalt an sich reißen [5], es ist der Schatz im Acker und die köstliche Perle [6]; man soll Haus, Eltern, Brüder, Weib und Kind darum verlassen [7], ja, das Auge darum herausreißen [8].

Die zum Ersten angeführten Elemente, den imperativischen Inhalt der Reichspredigt, wollen wir den *kerygmatischen Tatbestand* nennen; die zum Zweiten entwickelten, die Summe des seelisch Gewirkten, den *ethisch-psychokratischen Tatbestand*. Beide sind, das ist wichtig, in entscheidender Weise in Jesu verbunden. Denn die neue Sittlichkeit verkündet er aus eigener Autorität: Ich aber sage Euch [9], er ist der, der die Sünden vergibt, den Hunger stillt, die Kraft des Reiches in seiner Person birgt [10]; er ist schließlich der, der in der eschatologischen Vollendung die Trennung der Guten und der Schlechten vollzieht [11]. Das heißt aber, beide Tatbestände finden ihre innere Einheit in seinem Selbstbewußtsein. Denn er ist der Messias — so dokumentiert er sich in der Leidensgeschichte [12], so stellt er sich in der großen Rede und auch sonst hin [13] und er ist der Sohn Gottes [14].

Hierzu tritt aber noch ein drittes Element. Jesus sammelt Jünger. Es gibt erstens einen Kreis der vertrautesten, die mit ihm ziehen [15]; an diesen übt er zweitens eine bewußte Erziehung im Sinn einer besonderen, von den anderen geschiedenen, lehrenden Tätigkeit [16]. An ihn richtet er drittens eine besondere Aufforderung zur Nachfolge, nicht nur im Sinn des Nachfolgens in seiner Begleitung, sondern auch im Sinn der Nachfolge der Lebensführung [17]. Von diesem Kreis macht er schließlich besondere Aussagen: die Jünger werden selig gepriesen, weil sie etwas sehen und hören, was viele Propheten noch nicht sahen [18]. Es wird also eine Elektion, eine Aussonderung vorgenommen, es erfolgt eine religiös bestimmte soziale Scheidung. Wieder geschieht dabei die Auswahl durch Jesus als Herrn, also aus seiner Messiasstellung heraus. Es ist also ein *soziologischer Tatbestand* gewirkt und zwar durch die Tat des Herrn; erst kommt das „Folge mir nach", dann erst das Folgen. Der

---

[1] Lk. 12, 32; 22, 29 f. [2] Mt. 25, 34; 20, 23.
[3] Mk. 10, 15; Mt. 6, 10. [4] Mt. 6, 33; Lk. 12, 31.
[5] Mt. 13, 44 ff. [6] Lk. 18, 29.
[7] Mt. 5, 29 f. [8] Mt. 5.
[9] Mt. 11, 28; 5, 6; 9, 6; Lk. 7, 47; Mt. 12, 31.
[10] Mk. 13, 26 f.; 8, 38 = Mt. 16, 27; Lk. 9, 26; Mt. 7, 22; Lk. 13, 25 ff.
[11] Mt. 26, 64; 27, 11; Mk. 14, 62; 15, 2; Lk. 22, 70; 23, 3.
[12] Mt. 11, 7 f.; 12, 28 f. [13] Mt. 12, 6, 41 ff.; 13, 10 f.; Lk. 22, 30 f.
[14] Mt. 11, 25—30; Lk. 10, 22 ff.; Mt. 21, 33 ff.; Mk. 13, 32.
[15] Mk. 1, 16, 20; Mt. 4, 18, 23.
[16] Mk. 4, 10, 34; 7, 17 ff.; 8, 17 ff.; 9, 2 ff., 30 ff.; 13, 14, 17 ff.
[17] Mt. 8, 22; 9, 9; 10, 38; 19, 21. [18] Mt. 13, 16.

Reflex von alledem ist dann das Bekenntnis zur Gottesherrschaft und der Messiassendung Jesu in Cäsarea Philippi [1].

Durch das Zusammentreffen und sich Verschlingen der drei angedeuteten Gedankenreihen, des imperativisch-kerygmatischen, des ethisch-psychokratischen und des soziologisch-elektiven Tatbestandes ergibt sich also ein eigentümliches Resultat. Es entsteht eine Gemeinschaft, aber nicht dadurch, daß die Summe der Gemeinschaftsbeteiligten diese bilden, indem sie ein von ihnen als gemeinsam unter sich vorhandenes Gut heraussetzen, sondern dadurch, daß sie sich in unmittelbarem Gefolgschaftsentschluß jeder für sich einer ganz anderen, jenseits dieser einzelnen stehenden und und ihnen zunächst ganz unverbundenen Persönlichkeit anschließen. Wir werden später sehen, wie hier ein wichtiger Ansatzpunkt für die soziologische Analyse dessen, was hier wird, gegeben ist; für jetzt ordnen wir dies Ergebnis in die bisher innegehaltene Linie ein, indem wir zusammenfassend formulieren: das Reich Gottes ist an sich nicht menschlich soziale Gemeinschaft, bzw. ist solche nur im vollendeten eschatologischen Tatbestand. Wohl aber entsteht Gemeinschaft in Auswirkung der ethischen, psychologischen, soziologischen Konsequenzen der Reichspredigt: das gegenwärtige Reich Gottes als die in Jesus wirkende Gotteskraft schafft Gemeinschaft der durch die Kraft ergriffenen, d. h. der jesusergriffenen Menschen. Diese Gemeinschaft ist also durch das Gottesreich gewirkt und steht damit in einer dauernden Beziehung zu diesem. Wir können Wendungen *Schmollers* [2] aufnehmen, indem wir weiter formulieren: die *βασιλεία* reflektiert sich in der Jüngerschaft als Gegenwart, in die Zeitlichkeit dieses Aeon hinein; sie sind die Genossen des künftigen eschatologischen Reichs, sie haben dies Reich in der Hoffnung als ein Gut und indem sie sich zugleich als die dem Gotteskönigtum Unterworfenen fühlen, ist dies Reich schon subjektiv für sie vorhanden, wenn auch das reale, objektive Reich der Endvollendung noch aussteht. Oder noch anders gefaßt: Die Gemeinschaft, die entstanden ist, ist einmal Wirkung der Reichspredigt, zum zweiten steht sie in einer teleologischen Beziehung zum eschatologischen Reich. Beide Elemente erhalten aber wieder ihre Verbindung und Einheit in der Person Jesu.

Damit ist aber auch die nähere soziologische Terminierung der so gewordenen Gemeinschaft vorbereitet. Ihr religiöser Charakter liegt in dem eigentümlichen Nebeneinander des kerygmatischen, des psychokratischen und des elektiven Tatbestandes begründet; es liegt weiter darin, daß alle drei zugleich in einem Ineinander wechselseitig kombiniert werden, alle drei jedesmal gipfeln in Jesu Person, alle drei also eben durch die Verknüpfung mit Jesu Person ihre Einheit erhalten. Die Zusammenscharung der Gemeinschaft entsteht nicht durch menschlichen Entschluß, sondern durch die Kraft Gottes; diese aber betätigt sich in dem Messias. Es ist also eine Ge-

[1] Mt. 16, 13 ff.; Mk. 8, 27 ff.; Lk. 9, 18 ff. [2] A. a. O. 127 ff.

meinschaft, die zunächst unabhängig von einem wechselseitigen Willen der Gemeinschaftsbildenden unter sich ist; es ist eine Gemeinschaft durch Jesus, in Jesus und zu Jesus hin. Damit ist aber das entscheidende Urteil begrifflicher Einordnung gesprochen. Wir können es am besten an einem Beispiel aus der Rechtsgeschichte verdeutlichen. *Otto v. Gierke* scheidet am Eingang seines großen institutions- und ideengeschichtlichen Werkes über die deutsche Genossenschaft [1] zwei Typen rechtsgemeinschaftlicher Bildung voneinander, die, beide im Schoß der engeren und weiteren Familie als häusliche Gemeinschaft und als Sippe vorgebildet, den Gang der Rechtsgeschichte in Gegensatz und Verbindung erfüllen und so die großen Leitmotive ihrer Darstellung geben: Genossenschaftsverband und Herrschaftsverband. In der Genossenschaft liegt die Gemeinschaft in angeborener Zugehörigkeit oder dem freien Willenszusammenschluß der Einzelnen; alle Genossen sind in ihr grundsätzlich einander gleich, die Gesamtheit als solche ist Quell, Inhaberin und Schützerin des genossenschaftlichen Friedens, Rechts und Vermögens. Im Herrschaftsverband ist umgekehrt der Herr das Prius, der prinzipiell und sozial am Anfang Stehende; durch ihn und in ihm sind erst die andern verbunden. So ist er rechtlich herausgehoben aus den andern und über die andern gestellt, denn er stellt in sich die Einheit der Gemeinschaft dar, nicht als abstrakte Idee, sondern als sinnlich lebendige Persönlichkeit; demgemäß gehen Friede, Recht und Vermögen der Gemeinchaft von ihm aus und stehen ihm zu. Wir erkennen ohne weiteres, daß damit nicht nur zwei Rechtstypen, sondern, noch weiter gefaßt, zwei soziologische Typen charakterisiert sind. Wir können unter diesem Gesichtspunkt schlagwortartig zusammenfassen: die Genossenschaft ruht in der als Totalität gefaßten gleichartigen Zuordnung ihrer Mitglieder, die Herrschaft in der personal-autoritativen Stellung des Führers; die Genossenschaft ist assoziative Größe, in der Gemeinschaftswille sich in der Gesamtheit der Mitglieder darstellt, aus deren Sonderwillen durch Integration gewonnen und so aus ihr herausgestellt wird; die Herrschaft steht repräsentativ und subordinierend in der Persönlichkeit des Führers, dessen Wille ohne weiteres Wille der Gesamtheit ist — er braucht also nicht erst gebildet zu werden, sondern ist ohne weiteres vorhanden und wird nur weitergegeben. Legen wir diese Differenzierung zugrunde, so sehen wir ohne weiteres, daß die Jüngerschaft Christi zum zweiten Typus gehört. Nichts ist für die instinktive Sicherheit, mit der naivere Zeiten dies aufnehmen, bezeichnender als die Tatsache, daß der Dichter des Heliand die Jünger als germanische Gefolgschaft faßt, wie ihm auch das Abendmahl das Gedächtnismahl der Gefolgschaft und dem Herrn zur Huldigung ist [2]. So können wir abschließend zusammenfassend charakterisieren: Die

[1] *O. v. Gierke*, Das deutsche Genossenschaftsrecht I, 12 ff.

[2] Vgl. Die Uebersetzung des Heliand von *Simrock* in dessen Ausgew. Werken, hrsg. v. G. Klee, 12, 129. *H. v. Schubert*, Geschichte des deutschen Glaubens, 1925, 45 f.

Gemeinschaft der Heilandsjünger, in der sich die gegenwartswirkende Kraft seiner Reichgottesbotschaft sozial reflektiert, ist ihrem Typus nach personal-führerschaftlich geformte Gemeinschaft, die sich als von Gott gesetzt empfindet und in dem gottesherrschaftlichen Wirken Jesu ihre alles bestimmende dynamische Einheit erhält. Damit erhält sie nicht nur ein eigentümliches inneres Leben, sondern ist zugleich mit einer eigentümlichen energievollen Spannung, einer inneren Dynamis erfüllt, die sie, in das volle Geschehen der unmittelbaren Gegenwart eingebettet, zugleich doch auch eschatologisch auf das große endgeschichtliche Geschehen, das unmittelbare Hereinbrechen des Gottesreiches hin angelegt sein läßt.

Mit dem letzten sind wir nun auch so weit, zu demjenigen neutestamentlichen Wort Stellung zu nehmen, in dem für die katholische Auffassung der Quellort ihrer Kirchenidee wie ihrer juristischen Kirchengestaltung gegeben ist, Mt. 16, 18, des Herrnworts zu Petrus von dem Fels, auf dem er seine Gemeinde bauen will. Wir haben sie bisher bewußt übergangen, weil uns daran lag, den soziologischen Befund unabhängig von ihrer stark umstrittenen Echtheit festzustellen. Jetzt ist es uns möglich, wenigstens für die für uns wesentlichen Positionen eine eigene Linie in jenem Meinungskampf festzulegen. Dabei ist zunächst das eine zu sagen: daß es sich an jener Stelle nicht um eine institutionelle Begründung des Papsttums im Sinne einer unter wesensnotwendiger Führung der Petrusnachfolger stehenden Gemeinde handeln kann, liegt für jede, nicht katholisch-dogmatisch gebundene Auffassung nach ihrem ganzen Charakter wie auch der neutestamentlichen Umgebung der Stelle in klarem Befund fest. Auf die Gefahr hin, nur zu Bekanntes zu wiederholen, fassen wir wenigstens andeutungsweise in dieser Richtung zusammen: Die eigentümliche Stimmung der ganzen Atmosphäre um Mt. 16, 18, die durchaus den Charakter ausgesprochen religiöser Hochspannung trägt, rückt schon an sich den Gedanken an Juristisch-Institutionelles fern; sie enthält ihrem Wortlaut nach auch nicht den Anschein von etwas irgendwie erblich Gedachtem; die Apostelgemeinschaft erscheint in ihr gerade nicht als Amt, sondern als Beruf; in dem Begriff des Bauens liegt ebensowenig etwas von einem juristisch-technischen Organisieren. Zudem zeigt die spätere Entwicklung, daß Petrus in der Urgemeinde wohl eine Ehrenstellung hat, aber nicht Inhaber eines Primats ist: im Galaterbrief steht er neben Johannes und Jakobus [1], auf dem Apostelkonzil gibt Jakobus den Ausschlag [2], wie Petrus dem heftigen Tadel des Paulus [3] ausgesetzt ist; so muß Petrus auch der jerusalemischen Gemeinde nach der Bekehrung des Cornelius Rechenschaft ablegen. Dem entspricht es, wenn die alte Kirche die Auslegung im Sinne des Primats nicht kennt: nach Origenes [4] gilt das Wort von jedem, der ein solcher wie Petrus ist, nach Augustin [5] soll die Kirche nicht auf Petrus,

---

[1] Gal. 2, 5. [2] Apg. 15, 3 ff. [3] Gal. 2, 11 f.
[4] *Zahn*, a. a. O. 547. [5] *Zahn*, a. a. O. 547.

der nur symbolischer Repräsentant ist, sondern auf Christus selbst aufgebaut sein. Mit der Ablehnung der katholischen Auffassung hängt es zusammen, wenn dem gegenüber die ältere protestantische Auffassung zumeist annahm, das Wort sei erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts in Rom entstanden [1]. Freilich hat man den Eindruck, als wenn das Wort dabei allzustark unter dem Gesichtspunkt der welthistorischen Erörterung angesehen wurde, die sich daran angesponnen hat; dementsprechend läßt sich in der neuen Theologie eine kontinuierliche Linie feststellen, die in dem deutlichen Bestreben, das Wort aus seinem unmittelbaren Eigenwesen zu verstehen, die Tendenz hat, es im steigenden Maße nach früheren Zeiten zu verlegen. So hat in der letzten ausführlichen Diskussion über seine Echtheit *Harnack* [2] das Wort als in bestimmten Grenzen zuverlässig erklärt: Jesus habe nach dem freudig kraftvollen Bekenntnis über seine Person Petrus vor allen Jüngern ausgezeichnet, ihm eine Vorzugsstellung verliehen und eine besondere Ehrung zuteil werden lassen: er sei ein Fels und werde nicht sterben. Das Wort ἐκκλησία sei freilich ein Einschub. Für die Echtheit auch dieses Wortes hat sich dann *Kattenbusch* [3] eingesetzt: eben das Wort ἐκκλησία sei aus der Situation verständlich, die ihrem ganzen Wesen nach eine Frage an Gott sei: ein religiöser Jubelruf antworte auf die Tat der Jünger — so bedeute das Wort seinem Sinn nach die Loslösung von der Synagoge unter Petrus Führerschaft. Es liegt in der gleichen Linie, wenn ein Philolog wie *Immisch* [4] die Situation aus Heimatfarbe und Bodenständigkeit lebendig machen will und sie aus dem unmittelbaren Landschaftsbild verständlich zu machen sucht. Demgegenüber halten freilich andere wie *Dell* [5] an der These fest, daß das Wort zwar nicht vom Papsttum geschaffen, aber auch nicht, weder als Ganzes noch in einzelnen Teilen, von Jesus gesprochen sei; er sieht diese vielmehr im einzelnen als ein Werk der an der Petrusgestalt schaffenden Volksphantasie, im ganzen als ein Ergebnis der ordnenden Hand des Matthäus an. Uns scheint, als wenn in der Exegese der Stelle die einzelnen Bestandteile scharf zu trennen und die vier Stücke Petrusbekenntnis, Lob an Petrus, das Wort von der ἐκκλησία und ihrem Bauen, sowie die Aussagen vom Binden und Lösen sorgfältig voneinander zu scheiden sind. Für unseren Zusammenhang wird dann die Frage im einzelnen sein: Ist hier im Begriff ἐκκλησία nach dem Gesamtinhalt der Stelle

[1] Vgl. *Schweizer*, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 1910, 72 f.

[2] *Harnack* in Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften 18, I, 637 f.

[3] *Kattenbusch* in Festgabe f. Karl Müller 348. *Derselbe* in Theol. Studien. Kritiken 94, 96 ff.

[4] *Immisch* in Zeitschrift f. Neutestamentliche Wissenschaft 17, 18 ff. *Deißmann*, Licht vom Osten, 4. Aufl. 90 sieht in dem Wort ἐκκλησία grad auch den Begriff des Berufens und Aussonderns gegeben. Ausführlich zu dem ganzen Problem hat sich jetzt *K. L. Schmidt* in der Festgabe für *Deißmann* 1927, 258 ff. geäußert.

[5] *Dell* in Zeitschrift f. Neutestamentl. Wissenschaft 15, 1 ff.

etwas, was über den bisher festgestellten Tatbestand der soziologischen Wirkung der Reichgottespredigt hinausgeht? Wir erinnern uns an das, was wir von dem Begriff der Jüngersammlung im einzelnen auszusagen hatten. Es steckt in ihr zweifellos ein Stück Gemeindebildung zum mindesten in der von uns entwickelten Form der Gefolgschaft. Sie werden von den Leuten abgesondert und stehen in einem besonderen Verhältnis zu Gott [1]; sie erhalten besondere Aufgaben und werden von der Obrigkeit verfolgt [2]; sie werden mit besonderen Prädikaten belegt als Hausgenossen, als Familie des Herrn, als Hochzeitsgäste [3]. — Dazu nehmen wir das, was der Begriff *ἐκκλησία* nach der Tradition jener Epoche bedeutet: er ist an sich dem Begriff *συναγωγή* synonym, doch so, daß im späteren Judentum eine gewisse Abschattierung eingetreten ist, nach deren Inhalt *συναγωγή* die religiöse Gemeinschaft des Judentums mehr nach der Seite der empirischen Wirklichkeit, *ἐκκλησια* mehr noch der des idealen Gehalts bedeutet, als die vor Gott versammelte Gemeinde Israels [4]. Es steckt in dieser Wendung also, wie schon *Sohm* [5] hervorgehoben hat, ein Stück dogmatischen Werturteiles. Daneben wird dann freilich auch das Wort *ἐκκλησία* und *συναγωγή* für die verschiedensten Vereinigungen, von Zusammenrottungen der Frevler bis zu den Parteien der Frommen und den Zünften der Schriftgelehrten gebraucht [6]. Dazu kommt aber vor allem das, was wir vorhin die religiöse Hochspannung der Situation, *Kattenbusch* [7] die in ihr liegende Frage nach Gott nannten, der das Bekenntnis vor Gott folgt, der ja von Jesus ausdrücklich angerufen wird: daß er die Gemeinschaft derjenigen, die er ausgesondert hat und die sich zu ihm bekennen, die also seine bewußte Schöpfung ist und dies selber im Bekenntnis zum Führer ausspricht, mit jener gehobenen, feierlichen, religiös gestimmten Wendung des Sprachgebrauchs bezeichnet, ist nicht nur nicht unmöglich, sondern mehr als möglich, ist wahrscheinlich, wenn man nur von der Wendung *ἐκκλησία* alles Technisch-Organisatorische des Kirchenwesens der Folgezeit fernhält und sie einfach als religiöse Gemeinschaft im Ursinn der Wendung nimmt. In Parenthese können wir vielleicht noch bemerken, daß neuere Forschung auch noch auf zwei andere Teile unserer Stelle Licht hat fallen lassen [8]: Es ist sehr ernstlich damit zu rechnen, daß nach dem sprachlichen Wortlaut des Urtextes auch das eigentliche Petruslob fortfällt. Die Stelle würde also nicht sprechen von einem auf Felsgrund oder auf den ersten Baustein Gründen, wie man wohl in Anaogie von Eph. 2, 20, 1. Kor. 3, 10, Ps. 2, 5 gemeint hat, auch nicht eine

---

[1] Mt. 9, 19; 13, 47; 9, 17; 3, 12; 9, 36; 10, 6, 15, 24.

[2] Mt. 5, 10; 10, 16—39. [3] Mt. 12, 26—50, 10, 25; 19, 15.

[4] Vgl. *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II, 361. *K. L. Schmidt* a. a. O. 271 ff.

[5] Kirchenrecht I, 19. [6] *Zahn*, a. a. O. 539.

[7] In Theol. Studien und Kritiken 94, 97 f.

[8] Vgl. *Strack-Billerbeck* I, 732.

Beziehung auf den Gedanken der Messianität in sich schließen, der die Gemeinde baut, wie *Billerbeck*[1] als *eine* Möglichkeit offen läßt. Sondern es ist wahrscheinlich, daß in der Wendung „Du bist Petrus“ ein Uebersetzungsfehler vorliegt, der eine besondere Form der Anrede im Urtext, eine betonende Wiederholung: „Du, ja du Petrus“ mißverstanden hat. Und das Lösen und Binden würde nicht Wortverwalten, wie *Kattenbusch* will, auch nicht Hausverwaltung im Sinne von Gemeinderegierung, nach Vorbild der Rabbinen bedeuten, sondern ein Festbannen und ein Freimachen der Festgebannten durch Beschwörungsspruch bezeichnen: Jesus gibt die Macht über die Dämonen und unreinen Geister an Petrus weiter. Jedenfalls, mag man unserer Annahme der Echtheit der *ἐκκλησία*-Wendung als eines unmittelbaren Herrnworts beistimmen oder nicht: an dieser Stelle bringt die neutestamentliche Ueberlieferung zum erstenmal das Wort, daß die Gefolgschaft der Jesujünger mit einer charakteristischen Wendung bezeichnet und von jetzt an zu einem stehenden Terminus wird. Seinem Bedeutungsinhalt haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Damit treten wir aber auch an einer ersten Stelle in eine grundlegende Auseinandersetzung mit *Sohm* ein. Das verlangt zunächst, daß wir aus ihm die in unseren Zusammenhang gehörigen Stücke kurz charakterisieren; das verlangt aber auch ein wenigstens kurzes Eingehen auf die Auffassungen der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts, denen damals *Sohm* als herrschenden entgegentrat. Denn er ist aus bewußtem Gegensatz zu ihnen zu seinen eigenen Positionen gekommen, und so sind diese in ihrer letzten Tendenz nur verständlich, wenn man sie dauernd in ihrer Gegensätzlichkeit zu jenen, oder genauer gesagt in ihrer Gegensätzlichkeit zu dem, was *Sohm* in ihnen zu sehen glaubte, zu begreifen sucht. Die Hauptpunkte, um die es sich dabei handelt, sind folgende.

Die ältere Theorie[2] sah in der Frühkirche kein Lehramt, überhaupt kein Amt im geistlichen Sinn; die ursprüngliche Aufgabe des Gemeindeamts lag ihr vielmehr in der im weitesten Sinn gefaßten Verwaltung, die Vertretung nach außen, Leitung und Aufrechterhaltung der Ordnung nach innen, Leitung von Gottesdienst, Eucharistie, Gemeindevermögen nud Armenpflege in sich schloß. Es hatte also, das ist der eine grundlegende Anstoß, den *Sohm*[3] an dieser Theorie nahm, in der Hauptsache den Charakter eines weltlichen Amtes, wie es in korporativen Verbänden jeglicher Art vorkommt und unentbehrlich ist, und wie es den prinzipiellen, allgemeinen Belangen der Organisation und Leitung dient. Die besondere Verkündigung des göttlichen Wortes erfolgte dieser Ansicht nach in schroffem Gegensatz zu der eben genannten

---

[1] A. a. O.

[2] Vgl. vor allem *A. Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., 356 ff. *Hatsch*, Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen, 31 ff. *Friedberg*, Kirchenrecht[1], 12 f.

[3] A. a. O. 5 f.

Organisationslinie durch jeden, den der Geist Gottes aus dem Maß der ihm verliehenen charismatischen Gabe trieb. Daraus entstand dann die klassische Lehre von den zwei Organisationsfaktoren in der urchristlichen Gemeinde; dem der Lehre, der im Charisma ruht, und dem der Leitung und Verwaltung, der die nach rechtlicher Gestaltung strebende Verfassung der Gemeinde im engeren Sinn darstellt. Die Kombination beider Faktoren in *einer* Hand erzeugte dann erst das geistliche Amt der Zukunft. Aus diesem Ansatz heraus schienen dann alle weiteren Linien zu stammen, die *Sohm* [1] als Fehler jener Auffassung empfand. Ihm entsprach vor allem die Auffassung, daß die Verfassung der Gemeinde ursprünglich eine Art Vereinsverfassung gewesen sei, bei der man erst das Vorbild der jüdischen Synagogenverfassung, dann das der heidnischen Vereine des römischen Rechtsgebiets, diese ihrerseits wieder bedingt durch Einwirkungen der damaligen Stadt- und Staatsverfassung, sehen zu müssen glaubte. Man weiß, daß auch nach der Widerlegung jener ersten Theorie durch *Schürer* [2] und auch nachdem man gegenüber der zweiten die eigene ursprüngliche Art der christlichen Gemeindeverfassung zu betonen gelernt hatte, doch *Harnack* [3] den Gedanken wenigstens in der Form aufrecht erhalten hat, daß die gleichen elementaren Bedingungen dort wie hier zu analogen Organisationsergebnissen zusammengewirkt hätten. Jenem Ansatz entsprach es weiterhin aber auch, wenn man in der älteren Theorie zumeist nur die Organisation der Einzelgemeinde sah, und zwar die Charismatiker als Diener der Gesamtkirche fassen, eine Ausdehnung der Kirchenverfassung über die Gemeinde hinaus aber erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts im Wege freiwilliger Konföderation erfolgen lassen wollte; ihm entsprach es schließlich auch, wenn man die urchristliche Gemeinde selbst schon im Lauf der apostolischen Zeit rechtliche Verfassungsformen annehmen sah. Alle dem gegenüber ist es das große und entscheidende, durch keine Widerlegung seiner Sonderpositionen im einzelnen aufzuhebende Verdienst *Sohms*, daß er mit eigentümlicher innerer Kongenialität aller rein institutionsgeschichtlichen Fragestellung gegenüber das Problem der sozialen Organisation des Urchristentums energisch in das religiöse Zentrum gerückt hat. Das und nichts anderes ist der Sinn seiner großen Auseinandersetzung über den urchristlichen Begriff der *ἐκκλησία* [4]

Aus dieser Tendenz heraus zieht er ganz bestimmte Linien seiner geschichtlichen Untersuchung, zu diesem Zielpunkt muß ihn alles hinführen, was er an historischem Material zusammenbringt. Vor allem auch das mancherlei sprachliche und begriffsgeschichtliche Material, das er aufrollt [5], dient diesem Zweck, der Inhaltswandel des *ἐκκλησία* = Terminus vom altklassischen Sprachgebrauch für die regierende Volksversammlung über die späteren,

[1] A. a. O. 8 ff. [2] A. a. O. II, 356 ff., 513 ff.
[3] In Theol. Literaturzeitung 1889, 429.
[4] A. a. O. 16 ff. [5] A. a. O.

jede, auch tumultuarische Volksversammlung bezeichnende Verwendung bis zu dem sakral gestimmten Wortsinn der Septuaginta mit ihren Aussagen von dem vor Gott versammelten Volk Israel. Das Charakteristische eben dieses Sprachgebrauchs scheint ihm überall, daß grundsätzlich nur von *einer ἐκκλησία* die Rede ist — so auch im Neuen Testament, obwohl dies mit seinen mancherlei ἐκκλησίαι in einzelnen Städten zunächst diesem Befund zu widersprechen scheint. Aber gerade diese Vielheit führt für ihn zur Lösung: ἐκκλησια bedeutet überhaupt keine empirische Größe, keinen sozialen Begriff, sondern lediglich ein dogmatisches Werturteil: sie ist für den Glauben *eine* Versammlung der Christenheit, nach Mt. 18, 20 und dem ubi tres, ibi ecclesia; es gibt nur *eine* ἐκκλησία, aber diese in unzähligen Erscheinungsformen [1]. Mit kühnem Aufriß werden daraus die Linien des eigenen Erkenntnisgebäudes gezogen: eine Gemeinde im heutigen Sinn ist für die Organisation der Christenheit gar nicht vorhanden. Nur die ἐκκλησία ist da und somit nur diese organisiert: alle Verfassung muß die Tendenz haben, Kirchenverfassung zu sein. Aber die ἐκκλησία ist der rechtlichen Organisation unfähig [2]: es gibt keine Gemeinden innerhalb der Christenheit mit irgendwelcher die einzelnen bindenden, zusammenfassenden rechtlichen Organisation, es gibt vielmehr nur Versammlungen, Ekklesien, bald große, bald kleine, bald hier, bald da, und alle diese Versammlungen sind gewissermaßen nur Wellen, auf und niedersteigend, kommend und gehend in dem großen Strom der Christenheit, des Lebens — die Wirksamkeit, die sichtbare Erscheinung der Christenheit bedeutend, aber ohne irgendwelche rechtliche Vertretungsgewalt. Hat die Versammlung sich aufgelöst, so ist ihre Spur nicht mehr zu finden. Vor ihr wie in ihr und nach ihr besteht nur eine einzige Größe, die ganze Christenheit auf Erden und diese Christenheit, Ekklesia, der Leib Christi, verträgt kraft ihres Wesens keine menschliche, d. h. keine rechtliche Gewalt. Denn ihre Ordnung als die einer geistigen, der Norm des Irdischen und damit auch dem Recht entrückten Größe ist ein Teil der Entfaltung und Lehre des Gottesworts, die Ordnung der ἐκκλησία entstammt also der Sittenlehre [3]; sie ist eine Verteilung der Charismen, zu denen auch die Regierung in der Christenheit als identisch mit dem Charisma der Lehrgabe zu rechnen ist [4]; denn das Band, das alle verbindet, ist die Liebespflicht, nicht die Rechtspflicht [5]. So ist auch die Lehrgabe keine rechtliche Gewalt, denn ihr Tätigwerden in der Gemeinde ist abhängig von deren Gestattung: sie hat Macht, das Wort zu geben und zu versagen [6] wie ebenso die Wirkungen nach außen — Bußordnung, Aemterwahl, Gemeindeordnung — der Zustimmung der Gemeinde bedürfen. Dazu kommt noch eine letzte Position *Sohms*, die zwar an entlegener Stelle angeführt und erst am 1. Klemensbrief entwickelt wird, aber offenkundig von ihm schon auf die

[1] A. a. O. 18 ff. [2] A. a. O. 21 ff. [3] A. a. O. 23.
[4] A. a. O. 28. [5] A. a. O. 27. [6] A. a. O. 51.

Gedankeninhalte der ältesten Zeit bezogen wird [1]: die Frage nach der Ordnung der Ekklesia ist eine Frage anch der aus Gottes Wort sich ergebenden Ordnung. Auch sie, gerade als äußere Ordnung der Versammlung, erscheint von vornherein nicht als etwas lediglich Willkürliches. Daher die Sorge des Apostels Paulus, die von ihm gegründeten Gemeinden auch in äußeren Dingen gleichförmig mit den übrigen Gemeinden einzurichten. Daher die von vorneherein die Kirchenverfassungsgeschichte beherrschende Richtung auf Uniformität; nur *eine* Art der Ordnung konnte als dem Wort Gottes vollkommen gemäß erachtet werden. Daß verschiedene Arten der Gemeindeordnung jemals gleichberechtigt nebeneinander bestanden hätten, daß dann etwa ein Kompromiß sich ergeben hätte, durch welches die verschiedenen Arten der Verfassung miteinander verschmolzen wären, erscheint bei jenen Voraussetzungen geradezu als undenkbar. Denn der menschlichen Bestimmung ist die Ordnung der *ἐκκλησία* grundsätzlich entrückt; Grundsatz ist die Gleichförmigkeit der kirchlichen Ordnungen in allen Gemeinden.

Die imponierende Einheitlichkeit seiner Konzeption und der kraftvolle Schwung der energischen Durchführung machen eine Kritik von *Sohms* Positionen zugleich schwer und leicht. Schwer, weil sie eine sorgfältige, fast schmerzlich empfundene analytische Auflösung jener Einheitlichkeit als unaufgebbare Voraussetzung verlangen, leicht, weil eben diese Analyse dann von selbst die schwachen Stellen des systematischen Aufrisses enthüllt. So ist auch hier das eigentliche Kritikbedürftige die starke Unifizierung, die seine Schilderung auszeichnet. Einmal wird unifiziert ein Material, daß sich — wir wiesen schon früher darauf hin — von den Evangelien, der Urgemeinde und der Apostelgeschichte in letzten Ausläufern bis zu Tertullian [2] und Origenes [3] erstreckt, wobei der Nachdruck einmal auf dem paulinischen Befund, dann aber auch auf der Beziehung zu der unkritisch aufgenommenen Stelle Mt. 16, 18 liegt. Eine Unifikation liegt aber auch darin, daß die mancherlei Aussagen bei Paulus zu stark auf *eine* Ebene projiziert und damit als in sich gleichförmig angesehen werden. Eben diese Unifikationen sind ein Teil der Voraussetzungen, aus denen *Sohm* heraus sagen kann: es gibt überall nur eine Form der Kirchenorganisation. Demgegenüber ist zu bemerken: Erstens: Wir haben in den Paulusbriefen — wobei wir die Frage ihrer Echtheit und Unechtheit im einzelnen bewußt außerhalb der Erörterung belassen — sehr verschiedene Aussagen über die *ἐκκλησία* [4]. Das Wort tritt auf und kann bedeuten Jerusalem und die Urgemeinde [5], etwas, was der Wendung von den *ἅγιοι* dort gleichbedeutend ist [6]; es werden aber auch damit bezeich-

[1] A. a. O. 105 dazu 23 Anm. 2.

[2] A. a. O. I, 21 Anm. 17.

[3] A. a. O. I, 20 Anm. 16.

[4] Vgl. hierzu *Deißmann*, Paulus, 2. Aufl., 165 f. *Feine* 352 ff. *Holtzmann*, a. a. O. 193 ff. *Weinel*, Bibl. Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl., 388. *Traugott Schmidt*, *Σῶμα Χριστοῦ*, 1919, 123 f. *R. Seeberg*, Dogmengeschichte I ^{3}, 101 ff. *K. L. Schmidt*, a. a. O.

[5] 1. Kor. 15, 9.

[6] 1. Kor. 16, 1; 2. Kor. 8, 47; 9, 1, 12; Röm. 15, 25; 16, 32.

net Gemeinden überall dort wo, die Jesusbotschaft Gläubige gewonnen hat [1]. Es kann ebenso bedeuten die Hausversammlung, die Hausgemeinde [2] wie die Kirche als Gesamtgröße, die hier als durch Apostel und Propheten konstituiert [3], dort als Kirche Gottes von Heiden und Juden unterschieden, oder auch als Israel Gottes gefaßt wird [4]. Schließlich kann es auch ganz konkret die Gemeindeversammlung bezeichnen [5]. Nun hat *Sohm* [6] natürlich an sich die verschiedenen Anwendungsfälle des Wortes *ἐκκλησία* auch gesehen; das Entscheidende ist nur, daß einmal zwar jene verschiedenen Begriffsanwendungen ineinander übergehen, aber doch nicht ohne weiteres aus einem einheitlichen Oberbegriff abgeleitet werden können, und daß zweitens damit eben der neutestamentliche Sprachgebrauch alle die Nuancierungen durchläuft, die *Schürer* [7] für die Septuaginta entwickelt und als wesentlich synonymen Gebrauch von *ἐκκλησία* und *συναγωγή* herausgestellt hat, wie ähnlich Elemente des neueren hellenistischen Sprachgebrauchs hineinspielen [8]. Es ist also von dieser Seite aus von vorneherein fraglich, ob *Sohm* mit Recht alle diese Differenzierungen einfach als Erscheinungsformen des abstrakten dogmatischen Wertbegriffs *ἐκκλησία* auflösen konnte. — Wir finden aber auch in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen sehr verschiedene positive und negative Aussagen über das Gemeindeamt. So spricht die Apostelgeschichte vom Gemeindeamt [9] als von Propheten, die in den lykänischen Gemeinden und in Ephesus eingesetzt werden, sprechen Kolosserbrief [10] von Diakonie, Philipperbrief [11] von Bischöfen und Diakonen, der erste Thessalonicherbrief von der Einsetzung von Fürsorgern [12], nennt der Römerbrief wenigstens Diakonie und Vorsteherschaft als Charismen [13], kennt der Epheserbrief [14] nicht nur den Aufbau der Gesamtgemeinde auf dem Grund von Apostel und Propheten, sondern auch ein lokales Amt der *ποιμένες* neben den Lehrern. Ganz schweigen von ihm nur Galaterbrief und beide Korintherbriefe. Und ähnlich der Befund in den späteren Briefen: der 1. Petrus- [15] und der Jakobusbrief [16], der Brief an Titus [17] wie der an Thimoteus [18] sprechen von Presbytern, der Hebräerbrief [19] wie ähnlich andeutend die Apokalypse [20]

---

[1] Gal. 1, 2; 1. Kor. 16, 1; 19; 2. Kor. 8, 1.
[2] 1. Kor. 16, 19; Röm. 16, 5; Kol. 4, 15.
[3] 1. Kor. 12, 28.
[4] 1. Kor. 10, 32; 6, 16. [5] 1. Kor. 11, 18. [6] A. a. O. 18 f.
[7] Vgl. oben Anm. 4 S. 32. [8] *Sohm*, a. a. O. 16 f.
[9] 19, 23 und 20, 17. Am ausführlichsten über das Gemeindeamt handelt *Harnack* in „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten", 1910, 40 ff.
[10] Kol. 4, 17. [11] Phil. 1, 1. [12] 1. Thess. 5, 12.
[13] Röm. 12, 6 ff. [14] Ephes. 2, 20; 3, 5; 4, 11.
[15] I. Petrus 4, 16; 51. [16] Jakobus 5, 14.
[17] Titus 1, 5 ff. [18] I. Tim. 5, 1 f., 17.
[19] Hebr. 13, 17, 24. [20] Apok. 4; 1, 91.

von Führern; von anderen Amtsträgern sprechen wieder die Timotheusbriefe [1] und Johannesbriefe [2] als von einer Art Oberaufsichtsstellung über mehrere Gemeinden. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die hier nicht erwähnten Formen in den entsprechenden Gemeinden auch wirklich überall fehlen, aber man kann doch wohl negativ sagen, daß die Begriffe davon und die von ihnen gemeinten Aemter noch nicht eigentlich technifiziert sind und daß jedenfalls eine Verschiedenheit in ihrer praktischen Ausprägung wie in der Organisation der Gemeinden an sich möglich, ja wahrscheinlich ist. Nimmt man noch hinzu, daß manche aus dem Befund bald ein Ueberwiegen der Hausgemeinde, bald ein solches der Lokalgemeinde herauslesen und daraus eine Verschiedenheit der Missionsmethoden des Paulus entnehmen [3], so wird die Vielfältigkeit der Ergebnisse noch um ein weiteres Element vermehrt. Vor allem aber kommt ein Drittes, Entscheidendes hinzu: das ist die tiefgehende Verschiedenheit, die zwischen der jerusalemischen Urgemeinde und den Gemeinden des Paulinischen Missionsgebietes auch im Organisatorischen besteht. Das ergibt sich freilich noch nicht aus den allgemeinen Faktoren, die die soziologische Struktur der Urgemeinde zunächst bestimmen. Wenn ihre Glieder eine neue Gemeinde in Jerusalem dadurch bilden, daß sie sich von den Volksgenossen durch ihr Wissen vom erschienenen Messias und seiner baldigen Wiederkunft unterscheiden, so entsteht dadurch freilich ein Gegensatz von Glaubenden und Nichtglaubenden, der an sich den Keim zu völliger Auflösung des Bandes zwischen ihnen in sich trägt; wie der Erinnerung an alles das, was Jesus geboten hatte, den einzelnen und der Gesamtheit bestimmte Richtungsenergien gibt, die über die bisherige Gemeinschaft hinausgehen und sich im Geisterlebnis des Pfingstfestes zu heldenhafter Tatkraft und mächtigem Missionsruf steigern, so gibt das ebenso natürlich mit der äußeren Konstituierung durch Taufe, Bleiben in der Apostellehre und Wiederholung des Herrenmahles weitere Scheidungsansätze. Aber eben das Herrenmahl tritt nur als familienhaftes Liebesmahl auf, während man sich sonst im Kultus eng an Tempelgottesdienst und jüdische Gebetszeiten anschließt, man bleibt unter der Autorität von Gesetz und väterlicher Ordnung. Zwar stößt man in der Stephanusepisode kämpfend zusammen, entzieht sich auch wohl in einem Konfliktsfall dem jüdischen Gericht; im Ganzen fühlt man sich doch, wenn auch als das wahre Israel und die echte Gottesgemeinde, dem größeren Kreis Israels angehörig, dessen wesentliches und eigentliches man mit jenem zu repräsentieren glaubt: die Scheidung ist virtuell gegeben, aber nicht vollzogen [4].

Aber — diese Gemeinschaft trägt in sich ganz bestimmte, sie scharf ausprägende Züge. Es ist *Holl* [5], der dies in einer Berliner Akademieabhandlung

---

[1] I. Tim. 4, 15; II. 2, 2 ff. [2] 1. Joh. 2, 12 ff.; 3. Joh. 1 ff.

[3] So *R. Seeberg*, Dogmengeschichte I [3]. [4] Vgl. dazu *Harnack*, a. a. O.

[5] *Holl* in Sitzungsberichten der Berliner Akademie, 1921, 920 ff., jetzt Ges. Aufs. II.

mit allem Nachdruck herausgearbeitet hat. Zunächst: schon der Gedanke des „Bleibens in der Apostellehre“ wirkt sich in einer ganz bestimmten Ordnung aus. Die Lehre der Apostel setzt Apostellehrer voraus, die Autorität der Lehre ihre Autorität. Jakobus, Kephas, Johannes sind die „Säulen der Gemeinde“ [1], d. h. der Bau der Gemeinde ruht in bestimmten autoritären Persönlichkeiten, die als solche ihren Bestand sichern. Dazu kommt ein weiteres: die Rolle der Auferstehungserscheinungen 1. Kor. 15, 5 ff. ist, wie man immer mehr annimmt, ein Stück sozusagen amtlicher Darstellung, offizieller Auffassung der Urgemeinde, ein planvoll und sorgfältig geformter Bericht, in dem die einzelnen Glieder in ihrer Aufeinanderfolge scharf und charakteristisch abgezeichnet sind [2]. Das heißt eine Summe von Christophanien in bestimmter Ordnung und in bestimmter Erschöpfung werden als das Maßgebende herausgehoben, eine bestimmte Ueberlieferung sichergestellt. Dadurch ist aber, wie ebenfalls *Holl* [3] mit Recht hervorgehoben hat, mit dem Bericht der Auferstehungserscheinungen der Ueberlieferungsgedanke, das Element des spezifisch Traditionellen unmittelbar verbunden: wenn es bestimmte Offenbarungen höchster Art gibt, die auf bestimmte Zeiten beschränkt sind, dann ist es allerdings richtig, wenn man Charisma und Tradition nicht, wie man es im Anschluß an *Sohm* fast allgemein getan hat, zeitlich weit auseinanderrückt. Beide erwachsen dann vielmehr aus gleicher Wurzel, doch so, daß der Traditionsgedanke sofort dem Charisma übergeordnet erscheint. Denn nur die Apostel haben ja diese letzte und höchste Gewißheit ihrer Sendung, an die keine andere in der Gemeinde heranreichen kann; die anderen sind es, die lediglich ihr Zeugnis, ihre Predigt weiter tragen. Es ist nach unserem Dafürhalten freilich zuviel gesagt, wenn *Holl* daraus geradezu eine regelrechte Hierarchie, eine gottgesetzte Ordnung, ein göttliches Kirchenrecht in der Jerusalemischen Gemeinde ableiten will; diese scharfe, man möchte sagen, dogmatisch-technische Formung haben die Dinge noch nicht, alles tritt vielmehr noch mit einer gewissen Ursprünglichkeit, einfachen Tatsächlichkeit auf — aber das ist doch richtig, daß eine festumschriebene Personengruppe, Jakobus und die Zwölfe einen dauernden, alle anderen überragenden, in unmittelbaren Christusoffenbarungen wurzelnden göttlichen Vorzug haben und dadurch zur Leitung berufen sind, aus der sie auch unbefangen besondere Rechte ableiten [4]. Verstärkt wird das alles durch die zentrale Bedeutung, die die feste Bindung der Urgemeinde an Jerusalem mit sich bringt [5]. Denn zu der allgemeinen religiösen und rechtlichen Bedeutung Jerusalems für die Juden tritt die besondere durch die dort erwartete Parusie und deren Widerspiegelung zur sinnbildlich umgeformten Symbolik der Stadt, wie sie bald auftritt [6]; vor allem aber: die Apostel bleiben, sich nicht zerstreuend, dort

---

[1] Gal. 2, 9. [2] A. a. O. 922. [3] A. a. O. 928.
[4] Apg. 13, 5; 19, 22. [5] Vgl. *Holl*, a. a. O. 933.
[6] Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22; Apok. 3, 12; 21, 2, 5; 22, 5.

und verkünden von hier aus ihre Botschaft [1]. Denn die Petrusreise erscheint durchaus als Ausnahme, die Diakonen, die wie Stephanus und Philippus auswärts missionieren [2], begründen doch nur Ableger der Urgemeinde, die der Visitation eben von den Apostelleitern unterliegen [3]. Paulinische Zeugnisse bestätigen das Bild [4], insbesondere die Abgaben seiner Gemeinden an die Urgemeinde erscheinen in diesem Zusammenhang durchaus als Gegenstück zu den Tempelabgaben der jüdischen Proselyten, als Rechtsforderung [5]. Man kann mit *Holl* [6] formulieren: Die Urgemeinde sieht die Kirche als eine einzige große Gemeinde an, die sich zwar missionarisch erweitern kann, aber doch stets eine Gemeinde bleibt, mit Aufsichtsrecht, Steueranspruch, Glaubenspredigt vom Mittelpunkt Jerusalem her; man kann mit *Harnack* [7] sagen, die Urgemeinde fühlt sich, geleitet von den Zwölfen, die Christus erwählt und durch seine Erscheinung neu berufen hat, als „die" Kirche Christi, und sucht sich die Gesamtdiaspora enhypostatisch einzugliedern — auf alle Fälle gehört sie einem durchaus *unitarisch* gedachten *Organisationstypus* an und wird in diesem weiter durch ein *personal-autoritatives* Gepräge charakterisiert, das mit bestimmten lokalen Primatelementen zugunsten Jerusalems zusammenhängt.

Das entscheidende ist aber, daß *Sohm* mit dem Verzicht auf weitere Differenzierung den von ihm ja auch entschieden in den Vordergrund gerückte Paulinischen Begriff der *ἐκκλησία* nicht zur vollen Erfassung und restlosen Entfaltung gebracht hat. Denn auch dies kann nur geschehen, wenn man einmal versucht, ihn gerade in seiner Gegensätzlichkeit zu der eben entwickelten Auffassung der Urgemeinde bestimmt zu sehen und wenn man sich weiter bemüht, ihn innerhalb des Rahmens der Paulinischen Theologie und seiner Verbindung mit dem *πνεῦμα*-Gedanken und der Vorstellung des Christusleibes, des *σῶμα Χριστοῦ* zu verstehen und schließlich auch nicht vergißt, das Ganze in seiner Beziehung zum eschatologischen Gedankenkomplex zu fassen.

Wir beginnen mit der schwierigsten, der Linie, die über *σῶμα* und *πνεῦμα*-Begrift führt [8] und uns wieder zwingt, auf theologischen Seitenwegen unser Verständnis des Sozialen und des darin sich bildenden Juristi-

---

[1] Apg. 1, 4; 8, 1; Gal. 1, 17; 2, 2. [2] Apg. 21, 8.

[3] Apg. 8, 14; 9, 22; 11, 22, 27; 15, 22; vgl. 15, 32; 21, 10.

[4] Gal. 2, 12; 2. Kor. 11, 13; 3, 1; 11, 5; 12, 11.

[5] 1. Kor. 16, 1; 2. Kor. 8, 4; 9, 1, 12; Röm. 15, 25 f., 31.

[6] A. a. O. 935.

[7] In seinen Bemerkungen zu *Holls* Arbeit in Mission und Ausbreitung I, 107 Anm. 2.

[8] Zu dem nachfolgenden vor allem *Deißmann* 113 ff., 165 ff., 197 ff. *K. Deißner*, Auferstehungshoffnung und Pneuma. *Derselbe*, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2. Aufl., 1921. *R. Seeberg*, a. a. O. 84 ff. *Behm*, Der Geist im Neuen Testament, 270 ff. *Feine*, Paulus, 264 ff. und insbesondere die umfassende und eingehende Monographie von *Deißmann* und *R. Seebergs* gemeinsamen, durch den Weltkrieg dahingerafften Schülers *Traugott Schmidt*, *Σῶμα Χριστοῦ*.

schen in der späteren Gemeinschaft vorzubereiten. Dabei lassen wir die Vieldeutigkeit des Wortes *σῶμα* an sich [1], das im hellenistischen wie neutestamentlichen Sprachgebrauch bald den Leib als Ganzes gegenüber den einzelnen Gliedern, bald die Außenseite gegenüber der Innenseite *ψύχη*, *πνεῦμα*, *νοῦς*, bald den beseelten Leib als den ganzen Menschen bezeichnet, beiseite zugunsten der Herausarbeitung der Herkunft des *σῶμα* Gedankens bei Paulus, die von vornherein zeigt, daß es sich hierbei nicht nur um ein Bild und nicht nur um ein dogmatisches Werturteil, sondern um ein Anderes, ein Mehr als diese beiden Möglichkeiten handelt. Es ist selbstverständlich, daß auch hierbei wie in den anderen Stücken der Paulinischen Theologie die zentrale Erfahrung seines Damaskuserlebnisses, das ihm, von anderen, ihm ebenfalls zu Teil gewordenen ekstatisch-religiösen Vorgängen bewußt und deutlich geschieden [2], als etwas ganz Persönliches und zugleich ganz objektiv Empfundenes widerfährt. Sie sagt ihm [3]: Christus lebt in himmlischer Herrlichkeit bei Gott, und zwar als Geistwesen, als *πνεῦμα*. Das heißt also, er wird begriffen und gekennzeichnet mit dem Wort, das, zunächst Hauch und Luft bedeutend, dann mit dem Gottesgeist verbunden gedacht wird, aber stets etwas eigentümlich fließendes [4] an sich hat, bald den Gesamtgeist, bald den Einzelgeist bezeichnet. Hier aber tritt es in einem ganz neuen Sinn als *das πνεῦμα* auf [5]: Es ist der Geist als wesenhafte, elementare Kraft des allmächtigen Gotteswillens, der zugleich das erhöhte Christussein bezeichnet; auch der geschichtliche Jesus war schon für seine Umwelt vor allem Geistträger gewesen [6]. Dieser Gedankenreihe tritt nun eine zweite, nicht minder als religiöse Realität erlebte und erfaßte gegenüber, die sich auf eine Kette ganz bestimmter Gemeindeerlebnisse bezieht: auch hier wird Christus als gegenwärtig empfunden, wenn man zu ihm betet, sein Gedächtnis im Mahl feiert oder sich in der Taufe zu ihm bekennt [7], sein Werk fortsetzt in Krankenheilungen, Dämonenvertreibungen, Predigt, — alles nicht als historische Nachwirkung oder in spiritualisierender Verflüchtigung, sondern ganz konkret und real als ein Anwesendsein, eine Gegenwart des verklärten Leibes gedacht [8]. In dieser Richtung wirkt vor allem die Rolle des Pfingsterlebnisses, auf dem nach dem Urteil der Gemeinde ihre Existenz ruht; das neue Leben der Christen aus der Geistmitteilung und der Geist, der in der Gemeinde wirkt, ist zugleich der erhöhte Christus

---

[1] Vgl. die Belege bei *Tr. Schmidt*, 4 ff.

[2] 2. Kor. 12, 1 ff.; Gal. 2, 2; Apg. 16, 9; 18, 9; 22, 17; 23, 11; vgl. hierzu *Gerhard Kittel* in Luth. Kirchenzeitung, 1923, 243.

[3] Vgl. *Tr. Schmidt*, 9 ff. [4] A. a. O. 12, 13.

[5] Vgl. die Nachweise bei *Tr. Schmidt*, 15, 17.

[6] Vgl. etwa Mt. 3, 11; 12, 28, 31 f.; Luk. 4, 18 ff.; Apg. 10, 38. Dazu *Feine*, Paulus 267 und *Tr. Schmidt*, 24, 65.

[7] Vgl. hierzu *Tr. Schmidt*, 37, 39, und die dort angezogene Literatur.

[8] A. a. O. 50, 52 und das dort angeführte Schrifttum.

selbst, so daß Ostern und Pfingsten, Schauungen des Auferstandenen und Empfang des Geistes, als identische Wirkungen und als identisch Gewirktes die Gemeinde begründen. Man fühlt, wie von selbst diese zweite Reihe zu jener ersten auf Verbindung hindrängt und sich im Pauluserlebnis durchaus zur Einheit verschlingen muß. Denn das Entscheidende ist, daß Christus nicht indirekt durch den Geist wirkt, sondern selbst den Gläubigen persönlich und unmittelbar innerlich gegenwärtig ist: er ist mit dem Geist identisch und wirkt als Geist. Diese psychokratische Wirkung ist das, was man als die besondere Christusmystik des Paulus bezeichnet hat [1] und das doch wohl als eine wesentliche Linie in der religiösen Gesamtstruktur seines Denkens angesehen werden muß [2]. Christus wohnt in den Herzen, ganz wirklich und ganz konkret, er pflanzt sich in das Herz des Paulus, senkt sich in sein Inneres; in Paulus lebt so eine höhere, geistige Kraft, die nicht nur von Christus ausgeht, sondern Christus selbst ist [3]. Aus dem Allem zugrunde liegenden Gedanken des erhöhten Christus, der *πνεῦμα* und zugleich Person ist, folgt dann wesensnotwendig die Idee, daß dies zum Ausdruck kommt in einem *σῶμα*. Denn was Paulus von sich aussagt, das gilt ja auch zugleich von allen Christen [4]: Christus tritt an Stelle des eigenen Ich [5]. Neben der realen Immanenz des „Christus in uns" tritt die andere, transzendent gefaßte Realität des „Wir in Christus", das Gefühl in einer neuen Lebensatmosphäre zu sein, nicht nur weil das neue Leben durch Christus geschaffen ist, sondern weil Christus selbst das neue Leben ist. Es ist bedeutsam, daß hierbei, wie vor allen *Deißmann* und *R. Seeberg* herausgearbeitet haben, willensmäßige Elemente, willenhaftes Reagieren, das die communio begründet, im Vordergrunde stehen; wie es *Tr. Schmidt* [6] formuliert: der Geist ist reißender Strom, brausender Sturm, nicht stille See und klarer Aether. So schlingen sich *πνεῦμα*- und *σῶμα*-Gedanke ineinander. Der Geistchristus ist zugleich individuelle Person [7]; er ist nicht nur himmlische Geistesperson und göttliche Person, sondern der in den Gläubigen lebende Christus ist identisch mit Jesus, trägt also dessen geschichtliche Züge und sein Bild an sich. Trotz aller Pneumatisierung kann man mit Recht sagen: „die Vorstellung, daß man es mit dem geschichtlichen Jesus als mit einer Persönlichkeit zu tun hat, verschwindet niemals gänzlich" [8]. Es ist, wie man mit *Wernle* [9] fassen kann, das Entscheidende, daß keine Verflüchtigung ins Unpersönliche, Abstrakte eintritt, son-

---

[1] *Deißmann*, a. a. O. 119 ff.
[2] Einen Ueberblick über den Stand des Schrifttums gibt *Deißmann*, a. a. O. 111 Anm. 1.
[3] Gal. 2, 20; 2. Kor. 4, 10—12; Röm. 15, 18 f. Dazu *Tr. Schmidt*, 75 ff.
[4] Röm. 8, 10; Eph. 3, 17; 2. Kor. 13, 3, 5.
[5] Gal. 4, 19; 1. Kor. 6, 15, 17.
[6] A. a. O. 87; *Deißmann* 119 f.; *R. Seeberg*, Dogmatik I, 42 f.
[7] *Deißmann* 197. *Tr. Schmidt* 106 f.
[8] *Tr. Schmidt*, a. a. O.
[9] *Wernle*, Die Anfänge unserer Religion, 180 ff.

dern vielmehr eine Verchristlichung des Geistes stattfindet, der aus einer unpersönlichen Naturkraft in den wirkenden Einfluß der Person Jesu umgesetzt wird. Oder, wie *Pfleiderer* [1] sagt, „die persönliche Individualität des Herrn Jesus geht nicht unter in dem allgemeinen Geistwesen, sondern besteht als das Herrschende in ihm". Auch hier gilt es, sich davor zu hüten, die Dinge allzu rasch im Sinn einer ethischen oder subjektiv-idealistischen Spiritualität und im Sinn einer Aufhebung des eigentümlichen religiösen Realismus der Paulinischen Vorstellung zu rationalisieren. Alle diese Ausdrücke dürfen nicht in einer *falschen* Vergeistigung verflüchtigt, umgedeutet oder als bloße Bilder gefaßt werden; sie sind vielmehr in einer ganz konkreten, willenhaft den Willen packenden und umformenden Wirkungsmächtigkeit begründet: Christus umschließt wirklich den Menschen und geht in ihn hinein, seine Seele, sein Geist erfüllen die Seele des Menschen, sein Ich wird zum Ich des Christen [2]. Denn hieraus ergibt sich nun die wesentliche Linie des besonderen *σῶμα*-Gedankens: die Verbindung mit dem erhöhten Jesus ist nicht nur eine durch das *πνεῦμα*, sondern auch durch ein *σῶμα*. Denn der Erhöhte hat einen Leib, den verklärten Leib des irdischen Jesus, einen Leib aus *δόξα*, Himmelsglanz: so hat ihn Paulus bei Damaskus gesehen, und das ist die Sphäre, in der er nun lebt; wenn Christus im Menschen wohnt, dann heißt das „daß auch die *δόξα*-Substanz .... in den Menschen eingeht" [3]. Das bedeutet zwar nicht Aufhebung, aber, wie es *Pfleiderer* [4] formuliert hat, eine Erweiterung der individuellen Persönlichkeit Jesu zu einer überindividuellen und überräumlichen Geistgröße. „Wie die Seele Jesu zum Element wird, das die Welt durchwaltet, so dehnt sich auch der verklärte Leib des Erhöhten aus über die ganze Welt." D. h. es entsteht der Gedanke der „Ubiquität des erhöhten Leibes". Die beiden „entgegengesetzten Pole" dieser Vorstellung, der irdische Jesus und der gegenwärtige Christus, werden dabei in dem Gedanken der Erhöhung verbunden; der Geistleib ist die Form seiner persönlichen Wesenheit, die aber eben als himmlischer Leib keinerlei Schranken für eine Geistwirkung in der Gemeinde bildet. So halten Immanenz und Transzendenz einander wechselweise, aber so, daß eine Entpersönlichung Christi nicht vorliegt und der Zusammenhang zwischen dem gegenwärtig wirksamen Christus und dem irdischen Jesus nicht zerrissen wird. Das, was der eigentliche Kern der Persönlichkeit des irdischen Jesus war, das Bleibende, das Göttliche in ihm, das *πνεῦμα* bleibt so erhalten, ja, kommt erst jetzt zur vollen Auswirkung, da es über die irdischen Schranken hinausgehoben ist [5]. So wird der mystische Realismus, wie er durch

---

[1] *Pfleiderer*, Urchristentum I, 270.
[2] So die Formulierungen von *Tr. Schmidt*, 115.
[3] Vgl. *Tr. Schmidt*, 108. [4] *Pfleiderer*, Urchristentum I, 270.
[5] Im engen Anschluß an die eindrücklichen Formulierungen von *Schmidt*, 109 f., die z. T. auch solche *Pfleiderers* aufnehmen.

den immanenten und transzendenten Christuspersonalismus seine charakteristischen Linien erhält, in allem gewahrt.

Wir kommen zur zweiten Linie, der Erfassung des ἐκκλησία-Begriffes, wie er sich nach dem vorangegangenen zu gestalten hat. Auch hier liegen die Dinge zunächst schon rein sprachlich komplizierter, als *Sohm* sie sehen zu können glaubte. Denn der Begriff ἐκκλησία bedeutet im Hellenistischen eine politische Größe [1], und zwar eine national verfaßte, also auch national beschränkte politische Größe. Demgegenüber verlangt er bei Paulus eine Erweiterung in das Religiöse hinein und, innerhalb des Religiösen und um des Religiösen willen, zum Absoluten, Weltumspannenden hin. An sich steht der Begriff ἐκκλησία zwischen unserem „Volk" und „Gemeinde" in der Mitte [2]; indem er ihn nach *einer* Seite hin akzentuierte und das in ihm liegende Nationale verband mit der Idee des Volkes Gottes, des dritten Geschlechts, das zwischen Juden und Griechen steht, konnte zunächst die Universalisierung des Begriffes vorgenommen und zugleich seine religiöse Beziehung herausgestellt werden. Dazu kommt als zweites eine eigentümliche Wendung des ἐκκλησία-Begriffes, die schon auf jüdischer und dann auch auf judenchristlicher Seite vorgenommen wird: er umfaßt in Wirklichkeit nach dem Exil nicht mehr das alte Volk in seiner Ganzheit, sondern nur dessen zurückgekehrten Teil und grenzt damit von selbst einen engeren Kreis als Kern des Volkes, als Gemeinde schlechthin ab; ganz ähnlich fühlt sich die Urgemeinde in Jerusalem als Messiasgemeinde, als Kern des Gottesvolkes, als wahres Israel. Beidemal ist also der soziale Verband der Tatsächlichkeit, dem Gefühl und dem Begriff nach jüdisch-ethnisch begründet. Das Problem ist damit hier wie auch sonst in der Paulinischen Theologie: bei aller Wahrung des Zusammenhanges mit Israel und seinem religiösen Besitz Schaffung eines neuen, selbständigen Gemeinschaftsbegriffs, der trotz der Auflösung jener oben genannten spezifisch jüdischen Beziehungen sicher in sich selber ruht. Dazu kommt, daß die Gemeinde des Paulus aus den verschiedensten Elementen besteht: Juden und Griechen, Sklaven und Herren, Arme und Reiche, geschieden nach Volkstum, Kultur, Stand, Bildung — zunächst nichts als eine Vielheit von Individuen, die erst zur Einheit verschmolzen werden sollen. Es kommt also darauf an, diese Einheit kraftvoll auszuprägen, und zwar nicht abstrakt und begrifflich, sondern, der ganzen religiösen Sphäre entsprechend, mit eindrucksvoller Konkretheit. Das erfolgt in der Verbindung des ἐκκλησία-Begriffs mit dem σῶμα-Gedanken. An sich ist das σῶμα-Gleichnis der Antike ja nicht fremd [3], wobei freilich darauf hingewiesen werden muß, daß der Nachdruck in diesem Gleichnis auf ganz verschiedenen Beziehungen liegen kann: es kann bald dazu dienen, das vielfältige

---

[1] *Tr. Schmidt,* a. a. O. 119. [2] *Tr. Schmidt,* 121.

[3] Vgl. die bei *Lietzmann,* Handbuch des Neuen Testaments III, 1, 135 gegebenen Belege.

Ganze als Einheit hinzustellen, bald den Gedanken betonen, daß sich alle gliedhaft unterordnen sollen, bald wieder in der Gliedhaftigkeit des einzelnen zugleich deren individuelle Prägung hervorheben, oder auch darauf hinweisen, daß das Leben innerhalb der Einheit sich in dem System der wechselseitigen Funktionen erschöpft. In dem Paulinischen Gedanken treten alle diese Elemente zurück hinter der zentralen Bedeutung, die die religiöse und pädagogische Sphäre, aus der der *σῶμα*-Gedanke hier auftritt, ihm gibt. Hier ist das Entscheidende, daß der mit dem *σῶμα*-Begriff angedeutete Zusammenhang nicht von menschlichen Sympathien, sondern von Gott aus gegeben ist, daß er religiös-charismatischen Charakter hat: dem Leib wird der beseelende Geist gegenübergestellt, dem er so zur Verkörperung dient. Damit wird der *σῶμα*-Gedanke bei Paulus nicht aus der Ebene des sozialen Begriffs herausgehoben, wohl aber innerhalb dieses in eine metaphysisch-religiöse Sphäre gerückt und zugleich alles Individuelle in ihm eigentümlich überhöht: das *πνεῦμα*, das die einzelnen als Seinsform des erhöhten Christus erfüllt, erfüllt auch die Gemeinde; indem es das Leben der Gemeinde bestimmt, fügt es die Vielheit der einzelnen Christen zu einer von innen heraus und von oben herab transsubjektiv bestimmten Gemeinschaft. Das heißt aber zugleich auch: Die Vielheit der Begabungen mit jenem *πνεῦμα* bildet trotz der verschiedenen Aeußerungen dennoch eine Einheit, weil sie alle von jenem *einen* Geistchristus ausgehen.

Wir verdeutlichen dies an der Hauptstelle von Paulus *ἐκκλησία*-Begriff, dem zwölften Kapitel des ersten Korintherbriefes. Selbstverständlich, daß sie auf dem Hintergrunde der Gesamtsituation des Kreises gesehen werden muß, an den der Brief gerichtet ist: nicht nur ein Ueberhandnehmen sittlicher Mängel[1] und ein Zersplittern in mancherlei Parteiungen[2], auch der Stolz der Korinther auf die ihnen verliehenen Geistesgaben[3] spielen dort eine Rolle. Der Gedankeninhalt der Stelle selbst entwickelt sich in sechs Etappen: Zunächst wird 12, 4—11 gesprochen von der *Vielheit* der Gaben und Kräfte, denen aber *ein* Geist zugrunde liegt und die von *einem* Geist gewirkt sind. Die Gaben des Geistes wirken in jedem zum Nutzen der Gemeinschaft; die einzelnen Gaben werden darum ihrer Art nach umschrieben und Vers 11 noch einmal die Einheit durch den Geist festgestellt, der sie nach seinem Willen jedem zuteilt. Dann folgt zweitens in Vers 12 die grundlegende und zentrale Prägung des organischen Gedankens, der aber zugleich prinzipiell mit dem Gedanken des erhöhten Christus verbunden wird: ein Leib hat viele Glieder, alle Glieder sind aber trotz ihrer Vielheit *ein* Leib — das gilt auch von Christus. Daran schließt sich als dritter Gedanke eine weitere Zentralposi-

---

[1] 5, 1 ff.; 6, 12 ff.; 11, 3 ff.; 11, 17 ff.; vgl. hierzu *Feine*, Theologie, 353 ff.

[2] 1, 12; 3, 23; *Lietzmann*, a. a. O. 135 ff.

[3] 1, 4 ff.; 8, 1 ff. *B. Weiß*, Biblische Theologie, § 105. *Beyschlag* II, 226 ff. *Holtzmann* II, 191 ff., 290 ff. *Weinel* 388. *Bachmann*, Korintherbriefe 392.

tion in 13: diese Einheit ist insbesondere ein Wirken des Geistes durch die Taufe, die Juden und Griechen, Knechte und Freie zu einem Leib zusammenzuschließen und mit einem Geist tränkt. Dieser Gedanke wird dann 14—20 ausgeführt, doch nicht ohne eine neue Nuance. Jedes Glied hat seine eigene und besondere Individualität; diese hebt aber die Stellung als Glied nicht auf, sondern begründet sie gerade, weil der Leib eben viel Glieder braucht: Individualität und Notwendigkeit der Individualitätsverwurzelung im Ganzen werden herausgearbeitet. Darum sind auch, so wird in fünfter Stufe 21—25 ausgeführt, die Glieder aufeinander angewiesen, gerade auch bei dürftigen und schwachen Gliedern; was entsteht, das ist, wie 26 ausführt, ein Gesamtleben der Glieder in Mitfreuen und Mitleiden. Vers 27 setzt dann das Siegel unter das Ganze, indem es noch einmal die Hauptpunkte scharf heraushebt: Ihr seid de Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil. — Man hat darauf hingewiesen, daß in diesem Gleichnis gewisse Sprünge des Gedankens, eine Inkonzinnität bestände, und hat insbesondere eine interpretatorische Schwierigkeit darin gesehen, daß entweder Christus als der Leib gedacht werden könne, dessen Glieder die einzelnen Christen seien, so daß die Summe der Gläubigen zu einer idealen Einheit zusammenfließe zu der Kollektivpersönlichkeit Christus, die alle umschließe, oder daß man die Christen selbst zusammen als *einen* Leib auffassen könne, der der Leib Christi sei: aber man darf doch wohl sagen, daß nicht nur um der schon von *Holtzmann* [1] mit Recht betonten Irrationalität des paulinischen Denkens und um des mystischen Charakters des Ganzen willen, das eben kein durchgeführter philosophischer Vergleich ist, beide Deutungen im Zug des Gleichnisses liegen. Wobei wir unterstreichen, daß wir mystisch hier in dem allgemeinen Sinn eines metarationalen innerlichen Erfassens transzendenter Realitäten meinen, die es bildhaft-konkret, nicht abstrakt-symbolisierend auszudrücken gilt. Und zwar ist an unserer Stelle *πνεῦμα* gefaßt als eine Geistesmacht, die wohl als immanent im Subjektiven wirkende Kraft gefühlt wird, aber auch zugleich transzendent und objektiv ist. Einheit des Geistes ist also Gemeinschaft des Geistes [2] als Einheit im Geist, ist geistgewirkte, geistdurchflossene, geistverfestigte Gemeinschaft. Denn es ist das *πνεῦμα*, das das *σῶμα* beseelt; weil der Geist trotz seiner Verteilung in Charismen auf verschiedene Personen doch nur einer ist, und zwar absoluter Gottesgeist, darum schließt er alle zusammen. Das heißt, anders gefaßt, der Geist offenbart sich nicht voll und allein und kann sich nicht voll und allein offenbaren in den Einzelnen, die nur einen Teil fassen können, sondern er wirkt in der Summe aller, d. h. in der Gemeinde, die so das vom *πνεῦμα* beseelte *σῶμα* ist. Es handelt sich also nicht um einen Volksgeist, einen wirklichen oder künftigen oder um einen andern, von der Sozialität und aus ihr heraus erzeugten Gesamtgeist, sondern um einen Geist, der von oben kommt und als solcher

---

[1] A. a. O. 193. [2] 2. Kor. 13, 13; Phil. 2, 1.

im Bewußtsein wirkt und Bewußtheit erzeugt. Darum ist die Beziehung auf Christus dem Organismusgedanken des Paulus wesensnotwendig.

Damit kommen wir zu den zwei anderen Stellen der paulinischen Briefe, die unseren Gedanken oder doch einen ihm ähnlichen enthalten: die Stellen Kol. 1, 18 — Christus ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde — und 2, 19 — er ist das Haupt, von dem aus der ganze Leib durch Anschlüsse und Bänder unterstützt und zusammengehalten in Gottes Wachstum vorankommt [1] — sowie die Stellen Eph. 1, 22 — Christus ist zum Haupt gegeben über alles in der Gemeinde, die da ist sein Leib — und 5, 23 — Wie der Mann das Haupt der Familie ist, so ist Christus das Haupt der Gemeinde. Mit Unrecht hat man die Differenzen zwischen diesen Gleichnissen und dem in 1. Kor. 12 zu einem Gegensatz überspannt, der antithetisch dort von einem beseelten Leib, hier von einem beherrschenden Haupt spricht; den gerade Kol. 2, 19 und Eph. 4, 15 zeigen, daß das Haupt den *Leib* regiert. Es sind im ganzen doch wohl mehr Unterschiede der Nüancierung, wenn der erste Korintherbrief mehr vom *πνεῦμα*, diese Stellen mehr von der *κεφαλή* sprechen und so dort mehr die Immanenz, hier stärker die transzendenten Bestandteile des Gedankens betonen, der im wesentlichen, in der Idee der Geistpersönlichkeit Christi, der gleiche bleibt. Wir können auch außer Ansatz lassen, inwiefern die Gegnerschaft des Briefschreibers gegen die Kolossäische Irrlehre, ihre asketischen Forderungen und visionäre Engellehre die Einzelheiten dieser Wendungen bestimmen [1]: das Entscheidende ist vielmehr, daß mit dem Bild der *κεφαλή* eine spezielle Anwendung des *κύριος*-Gedankens auf die Gemeinde ausgeformt wird und so Aussagen von einem Reich Christi, von einer Herrschaft des Sohnes erfolgen. Weil er das Ebenbild Gottes, der Erstgeborene aller Kreatur, der Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren ist, der *vor* allem ist und in dem alles besteht — darum ist er auch das Haupt der Gemeinde. Das heißt alles schließt sich an und gliedert sich um einen metaphysischen Christozentrismus: in ihm wohnt alle Fülle [2], ist die Fülle der Gottheit leibhaftig [3] d. h. die Fülle der Gottheit strömt durch ihn über die Gemeinde aus, also *πλήρωμα* als das, wofür in den älteren Briefen *πνεῦμα* steht: [4] Das bindet zugleich auch die Begriffe *πλήρωμα* und *κεφαλή* aneinander; weil in Christus die Fülle der göttlichen Kraft umschlossen ist, strömt sie durch ihn in die Gemeinde hinein. — Der Zentralgedanke des *Epheserbriefes* [5] ist dann freilich noch ein anderer: ihm ist es vor allem um den die ganze Welt umfassenden Heilsplan Gottes zu tun — aber daraus ergibt sich von selbst die Beziehung zu unserem Gedankenkomplex, denn eben jener Heilsplan verwirklicht sich in der *ἐκκλησία*, die Juden und Heiden zur Einheit zusammenfaßt und deren Haupt eben Christus ist. So steckt auch in den Epheserstellen der Gedanke der Einheit und Vielheit, sogar mit

[1] *Holtzmann*, 290 f. [2] Kol. 1, 19. [3] Kol. 2, 9.
[4] Kol. 1, 19; 2, 9. [5] Vgl. *Feine*, Paulus, 550 ff.

der ausdrücklichen Berufung auf den *einen* Leib und den *einen* Geist, den *einen* Herrn und die *eine* Taufe [1], und der Gedanke der Verbindung mit dem Haupt [2]. Alles das wird noch verstärkt durch ein drittes Element, das zwar in den Quellenbelegen über ben *ἐκκλησία*-Begriff eigentlich nicht ausdrücklich genannt wird, aber durch die ganze Paulinische Vorstellungswelt hindurchgeht und in Anlehnung an allgemeine antike, insbesondere auch alttestamentliche Vorstellungsreihen von der Repräsentation eines Volksganzen in seinem Stammvater [3] die Stellung Jesu mit einer noch anderen Formel umreißt: der Wendung von Christus als dem zweiten Adam. Wie durch Adam Sünde und Tod in die Welt kam und er so zum Anfänger und Repräsentanten des der Sünde und dem Tod verfallenen Menschengeschlechts wurde, so kam durch Christus Leben und Gerechtigkeit und wird Christus zum Anfänger und Repräsentanten des neuen Menschengeschlechts [4]. So fließen seine Kräfte und Gaben, die Fülle seiner Gnade auf die über, die ihm gehören, so nehmen sie Teil an seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit [5], an seinem Leben [6] und seiner Herrlichkeit [7]. Man sieht, wie dadurch die ganze Vorstellungsreihe in einem letzten Halt verhaftet wird und zugleich eine letzte Aufgipfelung erfährt; mit allem zusammen können wir aber auch nunmehr die Grundlinien des religiösen Gemeinschaftsgedankens wie er sich in dem *ἐκκλησία*-Begriff des Paulus darstellt, festlegen. Es sind fünf Hauptrichtungen, in denen sich sein wesenhafter Sinn umreißen läßt. Einmal: Das innerlich-geistige Leben des Einzelnen wie der Gemeinde wird als unmittelbare, reale Gotteswirkung angesehen; ihre Einheit liegt also nicht in einem von ihr erzeugten Gemeingeist, sondern im inneren gottgewirkten Leben. Zweitens: Die Gemeinschaft der Christen ist als Gemeinschaft unmittelbar von Gott gesetzt; sie hat als Gemeinschaft der Gottergriffenen nicht menschliche, sondern gottgesetzte, theonome Sozialität. Zum Dritten: Der wirkende Gottesgeist hat ganz konkrete personhafte Wesenheit, weil er als Wirkung des in *δόξα* und *πνεῦμα* vorhandenen erhöhten Christus empfunden wird; damit wird nicht nur die Verbindung mit dem geschichtlich aus dem Geist wirkenden Jesus hergestellt, sondern auch zugleich die Gemeinde als unter der ständigen Hauptschaft und Herrschaft des erhöhten Christus stehend gefaßt. Zum Vierten: Der Organismusgedanke des Paulus ist, wenn man seinen *σῶμα*-Gedanken damit bezeichnen und ihm zugleich seinen sozialtypischen Ort anweisen will, durchaus metaphysischer Organismusgedanken, bei dem *πνεῦμα* als Wirkungskraft, *ἐκκλησία* als Wirkungsorgan des Christus gefaßt sind; er also zugleich auch dynamisch-

[1] Eph. 4, 4 f. [2] Eph. 4, 15.

[3] *Tr. Schmidt,* a. a. O. 223 ff.

[4] Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 21 ff., 44 ff.

[5] Röm. 5, 17, 21; 1. Kor. 1, 30; 6, 11; Gal. 2, 16 f.

[6] Röm. 5, 10, 21; 6, 23; 8, 10 f.; 1. Kor. 15, 22, 45; 2. Kor. 4, 10 f.; Kol. 3, 3 f.

[7] 1. Kor. 15, 43 ff.; 2. Kor. 3, 18.

energetisch gedacht und reicht damit aus der Transzendenz in die Immanenz hinein. Aus dem allen heraus können wir dann fünftens noch hinzufügen: In dem Ganzen wird, als in einer wesentlich als religiöser Größe erfaßten Gemeinschaftsform, weder positiv noch negativ etwas über Begriffe und Formen des Rechts ausgesagt.

Noch ein Mißverständnis gilt es abzuwehren. Der Begriff *ἐκκλησία* ist, weder paulinisch genommen noch allgemein urchristlich, identisch mit dem Begriff des Reiches Gottes in dem Sinn, daß die *ἐκκλησία* Reich Gottes auf Erden sei. Der Reichgottesbegriff steht vielmehr an sich unabhängig vom *ἐκκλησία*-Gedanken da, und zwar durchaus im Sinn von etwas Künftigem, das man ererbt, dessen man würdig wird, in das man berufen wird [1]. Das heißt also in seiner synoptischen eschatologischen Bedeutung, wie denn auch sonst die endgeschichtliche Erwartung ein wesentliches Stück des Paulinischen Gedankengefüges ist [2]. Die *ἐκκλησία* ist also nicht das Reich Gottes, wenn sie auch in ihrer endgeschichtlichen Erwartung und Bewußtheit in eine positive Beziehung zu ihm tritt. Wohl aber ist — das wird denn auch, wie wir später sehen werden, für die zukünftige Entwicklung von großer Bedeutsamkeit — zweimal bei Paulus die Rede von einem Reich des Sohnes, einem Reiche Christi, das er am Ende der Tage dem Vater überantworten wird [3] und in das die von der Herrschaft der Finsternis Erweckten bereits versetzt sind [4]. Und zwar ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem beide Stellen gerade in den Briefen mit den klassischen Zeugnissen von der *ἐκκλησία* und dem *σῶμα Χριστοῦ* stehen, daß dieses Reich, diese Herrschaft des Sohnes gleichbedeutend ist mit dem Leib, der unter seiner Herrschaft steht. Daneben stehen dann noch zwei Stellen, in denen das Reich seinem Inhalt nach beschrieben wird: es steht nicht in Worten, sondern in Kraft [5], es ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist [6]. In beiden hat man eine unmittelbare Gegenwartsaussage sehen wollen; uns scheint, als wenn aus dem Zusammenhang der Stellen ein unmittelbarer Zwang zu dieser Interpretation nicht gegeben ist. Sollte sie dennoch richtig sein, so ist auf alle Fälle klar, daß sie nicht irgendwie im Sinn institutioneller und sozialer Gegenständlichkeit, sondern ähnlich wie das, was wir oben als Gegenwartsaussagen der Reichsbotschaft Jesu selbst bezeichnet haben, in dynamischem Sinn, als unmittelbare Aeußerung von Kraft und Geist des Herrn zu fassen sind. So wie sich dort die gegenwartswirkende Kraft der Reichgottesbotschaft in der Heilandjüngerschaft reflektiert, so geschieht hier das Gleiche in der *σῶμα*-Gemeinschaft, der *εκκλησία*.

---

[1] 1. Kor. 6, 9 f.; 15, 50; Eph. 5, 5; Gal. 5, 21; 1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 1, 5; vgl. dazu Apg. 19, 8; 28, 23, 31. Dazu *Feine*, Paulus, 379 ff., 393 ff. Vgl. auch die Abendmahlsgebete der Didache 9, 4 und 10, 5.

[2] 1. Kor. 15, 51 f.; Phil. 1, 21—24; 2, 16; 3, 20; Röm. 8, 18 f.; 2. Kor. 5, 1—9.

[3] 1. Kor. 15, 24. [4] Kol. 1, 13. [5] 1. Kor. 4, 20. [6] Röm. 14, 17 f.

Mit dem Letzten nähern wir uns dann bereits dem notwendigen Abschluß: einer vergleichenden Auseinandersetzung des Paulinischen Gemeindegedankens mit dem der Synopsis und dem der jerusalemischen Urgemeinde. Die soziale Struktur der Jüngergefolgschaft konnten wir charakterisieren als personal-führerschaftlich geformte Gemeinschaft, die sich als von Gott gesetzt empfindet, damit ihren soziologischen Bezugspunkt jenseits der gemeinschaftsbildenden Einzelnen und ihrem Willen hat und durch das gottesherrschaftliche Wirken Jesu ihre dynamische Einheit empfängt. Dazu trat ihre doppelte Beziehung auf das Gottesreich: es reflektiert sich in ihr als gegenwartswirkende Kraft und gibt dem Ganzen zugleich eine energievolle Spannung, in dem die Gefolgschaft sich eschatologisch bestimmt und als auf das künftige Reich und seine Endvollendung hin angelegt weiß. Wir sehen ohne weiteres, daß alle diese Züge in dem *ἐκκλησία*- und *σῶμα*-Begriff des Paulus wiederkehren: auch diese Gemeinschaft ist personal und hauptschaftlich von dem erhöhten Christus aus gebildet; auch ihr Organismus weiß sich darum nicht von Menschenwillen geformt, sondern von oben her, von Gott aus setzt, auch sie erhält ihre innere Einheit aus dem lebendig und unmittelbar in ihr wirkenden *πνεῦμα* des Christus, der ihr *σῶμα* zum Organ seiner Wirkungsmacht gestaltet, auch sie hat jene doppelte Beziehung des gegenwartsbezogenen wirkungsmächtigen Widerscheins und der zukunftsgespannten Enderwartung des Gottesreiches. Nur daß überall an Stelle der Beziehung auf den historischen Jesus der Synopsis hier die auf den erhöhten Herrn, den in *πνεῦμα* und *δόξα* weltmächtigen Christus tritt und daß damit alles ins Absolute, Metaphysisch-Transzendente gesteigert und verwurzelt, zugleich aber auch in dauernd lebendiger religiös-realer Geistergriffenheit innerlich verfestigt wird. Man kann auch sagen: die Synoptiker haben eine Ekklesia-Wirklichkeit, über die nicht weiter theoretisiert wird; Paulus hat vor allem einen Ekklesia-Gedanken, der seine konkreten *ἐκκλησίαι* zur Einheit zusammenfassen und deren immanente Einheit zur vollen Bewußtheit erheben soll. Aber jene Ekklesia-Wirklichkeit und dieser Ekklesia-Gedanke sind im letzten Grunde von wesenhafter Strukturgleichheit; der *ἐκκλησία*-Begriff des Paulus ist der pneumatisierte und verabsolutierte *ἐκκλησία*-Begriff der Evangelien: an Stelle der leiblichen Gefolgschaft des historischen Jesus tritt die Gefolgschaft der in konkreter Geistwirkung Christusergriffenen [1].

Aus dem oben Entwickelten ergibt sich nun aber auch das Verhältnis des paulinischen Gemeindegedankens zu dem der jerusalemischen Gemeinde, wie wir ihn oben zu skizzieren versuchten. Man sieht ohne weiteres, daß er der religiös viel tiefere, daß er in allem der viel zentraler bestimmte Gedanke ist. Wenn

---

[1] Nur im Vorübergehen wollen wir darauf hinweisen, daß, wenn der vierte Evangelist sein Verständnis des Gemeinschaftsgedankens der Christusjünger in dem großen Gleichnis vom Weinstock und den Reben ausprägt, Joh. 15, 1 ff., das letztlich die gleichen Gedanken sind wie die von Paulus.

jener sich in dem Gedanken der Säulen, der autoritativen persönlichen Vorzugsstellung der Apostel und mit der Umgrenzung der Christophanien in einem Stück autoritärer, über den gegenwärtigen Charismen stehende Tradition verfestigt, so bedeutet das bereits eine deutliche Akzentverschiebung aus dem Wesentlichen in mehr peripherisch-äußerlich bestimmte Normativelemente; wenn Paulus seinen Gemeindegedanken in dem unmittelbaren christusgewirkten, religiösen Leben faßt, dann zentriert er ihn damit entschlossen in das Eigentliche und Entscheidende des neugewonnenen inneren Wesens der Christenheit. Das heißt nicht etwa, daß mit dieser Betonung des Charismatischen und der unmittelbaren Geisterfahrung die Elemente des Autoritären und Normativen und die Verbindung mit dem Historischen verschwinden; diese werden vielmehr erhalten, aber so, daß sie überall auf Christus selbst, seine Botschaft, seinen Geist, seine Wirkungen bezogen werden. Das bedingt aber selbstverständlich eine Rückwirkung auch auf das Organisatorische; nicht nur die Vorzugsstellung der Apostel, die an sich nicht angetastet wird — Paulus reiht sich ja selbst in sie ein —, wird aus dem Zentralen herausgerückt; es entfällt vor allem jede Nötigung, Jerusalem in den Mittelpunkt der Organisation zu stellen und die Gesamtgemeinde als unitarisch zentralisierte Einheitsgemeinde aufzubauen. In diesem Sinn hat *Holl* unstreitig recht, wenn er in dem Ganzen etwas wie einen ersten Kampf um den Primat, und zwar einen persönlichen und lokalen Primat sieht. Mit dem Gedanken des Paulus ist der Weg zu den vielen *ἐκκλησίαι* frei, so daß jede *ἐκκλησία*, wenn sie nur in der vollen Wirkung und Kraft des Geistes steht, wirklich *ἐκκλησία* ist, und so, daß trotz der Vielheit der *ἐκκλησίαι* der Gedanke und die Realität der *Einen ἐκκλησία*, des *σῶμα Χριστοῦ*, das alle Christusergriffenen zu einem geistgewirkten Organismus zusammenfaßt, erhalten bleibt, ja, daß eben durch diese Beziehung zu der Einen *ἐκκλησία* die *ἐκκλησίαι* erst eigentlich ihren religiösen Wert und ihre religiöse Würde erhält. Mit diesem letzten steckt dann allerdings, insofern hat *Sohm* doch zu einem Teil Recht, in dem zunächst durchaus aus einem besonderen religiösen Gemeinschaftssinn fließenden Ekklesiabegriff zugleich auch ein Stück dogmatisches Werturteil.

III. KIRCHENGEDANKE UND KIRCHENRECHTSPROBLEM IM KATHOLIZISMUS

Unsere bisherige Betrachtung war im wesentlichen Erörterung der religiösen und religiös-soziologischen Vorfrage, der Frage nach Wesen und Eigenart der urchristlichen Gemeinschaft, wie sie sich aus dem Besonderen ihres Frömmigkeitstypus und der dadurch bedingten Geisteshaltung ergibt. Wir können jetzt vordringen zu dem Versuch, den gewonnenen Tatbestand und die ihn tragenden, gemeinschaftlichen Lebensformen unter spezifisch-juristischen Gesichts-

punkten zu würdigen. Man weiß, daß hier der Gegensatz der Meinungen mit ganz besonderer Heftigkeit aufeinanderprallt: *Sohm* hat alles auf rein religiöse Faktoren zu reduzieren versucht, *Harnack* ihm, bei mancherlei Zustimmung im einzelnen, doch aufs Ganze gesehen widersprochen; *Holl* hat stark sakral-juristische Elemente für die Urgemeinde in Jerusalem angenommen, um so stärker dafür das Charismatisch-religiöse für die paulinische Gemeinde als das für sie Entscheidende betont.

Schon oben wiesen wir darauf hin, daß *Sohms* eigene Ansicht in wesentlichen Stücken bestimmt wird durch den Widerspruch, den er an drei Stellen gegen ältere Auffassungen erhebt. Er lehnt es ab, wenn man dort ein der Organisation und dem Regiment der Gemeinde dienendes Amt, wie es in korporativen Verbänden jeder Art vorkommt und unentbehrlich ist, auch für die Urgemeinde postuliert; er lehnt es ab, wenn man die Verfassung der Urgemeinde ursprünglich als eine Art Vereinsverfassung dargestellt hat und er widerspricht, wenn man entsprechend nur die Organisation der Einzelgemeinde sah [1]. Demgegenüber ist ihm die Ekklesia, d. h. die *Eine* Ekklesia, eine geistliche Größe, die darum den Normen des Irdischen, auch dem Recht entrückt ist. Ihre Ordnung ist ihm ein Teil der Entfaltung der Lehre des göttlichen Wortes, nichts anderes und nichts mehr; die Form der Ordnung ist die Verteilung der Charisma, sie selbst entstammt der Sittenlehre, die dabei in ausgesprochenem Gegensatz zum Recht gedacht wird: das allgemeine Band, das sie verbindet, ist Liebes-, nicht Rechtspflicht. Dementsprechend ist die Organisation der Ekklesia nur Organisation aus der Lehrgabe heraus [2], d. h. aus der Gabe, im Namen Gottes das Regiment der Christenheit zu führen, zu erlauben und zu verbieten; sie ist es, die sich in Prophetie, der aus inneren Gottesoffenbarung geschöpften Rede, der Didaskalie, der Entfaltung des gegebenen Wortes, und der Nouthesie als Einzelanwendung des geoffenbarten Wortes vollzieht. Die Apostel mit ihrer von Gott selbst vollzogenen Aussendung und Ausrüstung zur Evangeliumspredigt, die Propheten, die in einer schon gegründeten Gemeinde tätig sind und aus innerer Offenbarung sprechen, und die Lehrer, die ansässigen, nicht offenbarungsbegabten Prediger der Gemeinde, sind so die Träger des ganzen Organismus. Wir können dahingestellt sein lassen, ob die von *Sohm* vorgenommene begriffliche Differenzierung trotz seiner Betonung ihrer fließenden Grenzen [3] nicht eine zu starke Schematisierung des frei flutenden, lebendig bewegten Gemeindelebens vernimmt. Das Entscheidende liegt, darin haben ihn alle Polemiker unter Juristen und Theologen richtig verstanden, für ihn nicht in den Einzelheiten, sondern darin, daß die Gewalt des Lehramts keine rechtliche Gewalt ist. Dafür sprechen nach seiner Auffassung zwei Tatsachen: Einmal, daß das Tätigwerden der Lehrbegabten in der Christenversammlung von der Gestattung seitens dieser Versammlung abhängt [4], und zweitens, daß auch die

---

[1] Kirchenrecht I, 4 ff. [2] A. a. O. 36 ff. [3] A. a. O. 44, 49. [4] A. a. O. 51.

Wortverkündungshandlungen der Lehrbegabten, soweit sie Wirkung nach außen fordern wie bei Bußermahnungen, Aemterwahlen und Vorschriften über die Ordnung des Gemeindelebens, diese Wirkungen für die einzelnen Christenversammlungen nur kraft freier Zustimmung der Versammlung zu finden imstande sind [1]. Auch daß Wahl und Ordination durch Gott gewirkt scheinen, weist ihn in die gleiche Richtung [2]. Daneben sieht er dann allerdings auch schon im ersten Jahrhundert Vorstufen einer Gemeindebildung im technischen Sinn, Vorstufen einer Rechtsordnung. Dahin wirkt die Tatsache des Bestehens einer Hauptversammlung, die als *die* Versammlung der Christen dieser Stadt gilt und die durch die Form der eucharistischen Feier bestimmt wird, wie auf der andern Seite aus der Entgegennahme der Liebesgaben die Anfänge einer Kirchengutsverwaltung entstehen, beides freilich im Autoritätsprinzip, dem gottverliehenen Charisma, nicht im Gemeindeamt wurzelnd. Damit hängt nach ihm auch die Entstehung des Bischofsamtes zusammen, bei dem für *Sohm* gerade keine Zweiteilung von Lehramt und Verwaltungstätigkeit stattfindet, sondern vielmehr ihre Einheit das Wesentliche ist [3]. Denn das Charisma des Bischofsamtes sei nicht die Lehrgabe, sondern die Gabe der Bewährung [4]. Dazu kommen die Aussagen über Diakonat, Aeltestenstellung und die Rolle der Versammlung selbst [5]; überall fehlt ihm die Rechtsordnung. Der Bischof wird für jeden Einzelfall für die Leitung der Eucharistie bestimmt; über den Ehrensitz der *πρεσβύτεροι*, der unter den ältesten Bekennern, Propheten, Lehrern und sonst angesehenen Gemeindegliedern wechselt, entscheidet kein äußerer Umstand; ebenso gibt es noch keine bestimmte Gemeinde zu der eucharistischen Versammlung, welche von einem Bischof gefeiert wird. Die Hauptversammlung, schwankend in der Zahl der Teilnehmer, führt nur ein tatsächliches Dasein. So fehlt diesem Bilde nicht nur die rechtliche Geschlossenheit, es ist für *Sohm* überhaupt noch nicht Gemeinde im Rechtssinn. Es gibt in Wirklichkeit für diesen Befund nur einen festen Punkt: das tatsächliche Dasein einer Hauptversammlung und in dieser Hauptversammlung die Führung der Aeltesten, die im Einzelfall das Bischofsamt gewähren und deren Zustimmung die bischöfliche Amtshandlung trägt. Aber diese Macht der Aeltesten über den Episkopat hat den Mangel rechtlicher Ordnung zur Voraussetzung, wie es umgekehrt kein Recht eines geschlossenen Aeltestenkollegiums gegenüber den Jüngeren gibt. Alles was die Aeltesten vermögen, steht ihnen nur als Führerin und Vertreterin dieser Versammlung zu. „Wie dann, wenn die Versammlung den Weisungen der Aeltesten den Gehorsam verweigert [6]?"

Es ist bei diesen Voraussetzungen und dieser Auffassung selbstverständlich, daß für *Sohm* die Wendung zum Rechtskirchlichen einen katastrophalen

---

[1] A. a. O. 52, vgl. auch die spätere Zusammenfassung in II, 168 ff.
[2] A. a. O. 56 f. [3] A. a. O. 89. [4] A. a. O. 112. [5] A. a. O. 121, 137, 151.
[6] 155 f.

Bruch bedeuten und zugleich die religiöse Struktur des Ganzen von Grund auf verändern muß. Diese Katastrophe sieht er sich im ersten Klemensbrief vollziehen: er ist nach ihm geradezu bestimmt, der urchristlichen Verfassung ein Ende zu machen [1]. Er wird ihm so zum großen Sündenfall der Kirchengeschichte. Hier sieht er die Bestellung der Aeltesten zu ihrem Amt kraft göttlich-sakralen Rechts, hier sieht er das Recht, jeden andern vom gleichen Amt ausschließen, hier sieht er die rechtliche Wahl und Ordination zum Bischofsamt verwirklicht [2]. Das bedeutet ihm aber zugleich den Schritt zur Katholisierung der Kirche, wie eine entscheidende Aenderung von Gottes Wort selbst. Denn das Wesentliche des Katholizismus ist die Lehre von der sichtbaren, durch Papst und Bischöfe verfaßten und regierten Kirche, die mit der Ekklesia, der Kirche Christi, identisch ist, deren Dasein eben an dem Vorhandensein der gottgegebenen Rechtsordnung erkennbar ist [3]; das Wesen der *ἐκκλησία* im urchristlichen Sinn schließt aber jede menschliche Rechtsordnung, jede Verfassung nach Art sonstiger Vereinsverfassung, jede Gesetzgebung und Verwaltung nach Art sonstiger Gesetzgebung und Verwaltung aus. Das heißt also, zusammengenommen, nichts anderes als: Die Durchsetzung einer solchen Rechtsordnung für die *ἐκκλησία* ist nur möglich im Wege einer Glaubensänderung, in Schöpfung einer neuen Glaubenslehre, die die ursprüngliche Evangeliumsbotschaft ändert, indem sie eine bestimmte Rechtsordnung als vom Wort Gottes gefordert behauptet und so das religiöse Wesen des Christentums umwandelt [4]. Dieser Schritt vom Urchristentum zum Frühkatholizismus rückt für *Sohm* in leidenschaftlicher Wertung zugleich in die Linie eines religiösen Degenerations- und eines ethischen Depravationsvorganges: Die Entstehung dieses Abstiegs liegt ihm letztlich in nichts anderem als dem Kleinglauben, dem Mißtrauen gegen die Kraft des göttlichen Geistes, die Furcht vor der Sünde, die diese größer sieht als die Macht der Liebe: „Der Kleinglaube verlangt Rechtsordnung, formale Schranken, Garantien für die Aufrechterhaltung der Christenheit“ [5].

Wesentlich anders, in vielem fast antithetisch, an allen Stellen aber erheblich differenzierter und komplizierter ist das Bild, das *Harnack* in seiner kritischen Auseinandersetzung mit *Sohm* von dem gleichen historischen Komplex entwerfen zu müssen glaubte. Es ist in seinem Gegensatz wie in den mannigfachen Modifikationen zu bedeutsam, als daß wir nicht auch hier seine Hauptlinien wenigstens andeutend wiedergeben müßten. Während *Sohm* unbedenklich die Verbindung des Paulinischen *ἐκκλησία*-Begriffs mit Mt. 16, 18 vollzieht, ist für *Harnack* jedes direkte Band zwischen Jesus und der „Kirche“ in ihrer werdenden Ordnung zerschnitten. Jesus hat die Kirche weder gestiftet noch gewollt; was übrig bleibt, ist lediglich ein inneres geistliches Band und die beiden Tatsachen, daß seine Jünger und Gläubigen die

---

[1] A. a. O. 158. [2] A. a. O. 159 f. [3] A. a. O. 160.
[4] A. a. O. 161. [5] A. a. O. 162.

Kirche gebildet haben und er die Zwölfe als Verbreiter seiner Lehre und künftige Richter über die zwölf Stämme eingesetzt haben [1]. So löst sich ihm die Frage nach dem Alter der Kirche in einer Paradoxie auf: sie ist jünger und zugleich älter als Jesus. Aelter: denn sie ist entstanden mit dem Augenblick, wo die Propheten innerhalb Israels eine auf die Menschheit angelegte Gemeinschaft bilden, die aus der Volks- und Gesetzreligion zu einer Religion des Geistes strebt. So ist für *Harnack* im Grunde alles, was später kommt, lediglich Umformung dieses Anfangskeimes. Die Jünger haben zugleich in Jesus Gott gefunden und stehen in der jüdischen Theokratie; so ist in ihnen nicht nur ein menschheitsumspannender, in der Furcht Gottes atmender Bruderbund, sondern auch schon die katholische Kirchenform entwicklungsmäßig angelegt — ein Ansatz, wie man sieht, von allerprinzipiellster Bedeutung. Denn eben jene Transformation der Judenkirche und Synagoge in die Ekklesia Gottes muß diese von Anfang an zugleich belasten und festigen, indem sie ihr Rechtsordnung gibt [2]. An die tatsächliche Sammlung der Zwölf, des Apostelkreises der Schüler durch Jesus [3], schließt sich das Bewußtsein der Gemeinde, den Messias bereits zu kennen und seine Ankunft als bevorstehend zu wissen, mit dem daraus gegebenen Ansatzpunkte zur Scheidung von der Synagoge [4] ebenso an wie die Uebernahme des Ekklesiabegriffes, die Selbstbezeichnung als Volk Gottes und auserwähltes Volk und die Christusspekulation des Paulus. Trotz allem ist aber ein autoritatives Element im Begriff der Kirche für *Harnack* ursprünglich doch noch nicht gegeben. Es liegt in ihr seiner Meinung nach nur insoweit, als es in jeder Größe liegt, die sich als idealreale Gemeinschaft gibt, als solche den Einzelnen trägt und ihm den Inhalt versichert, den sie bezeugt. „Sie ist ‚vor' dem Einzelnen; sie hat ihre Ueberlieferungen und Ordnungen, ihre besonderen Kräfte und Organisation" [5]. Die Ekklesia ist — und damit formuliert sich ihr Problem für *Harnack* in einer zweiten Paradoxie — keine Theokratie, weil ihr, über das Irdische erhoben, der Gedanke politischer Weltherrschaft ganz fern liegt, und sie ist doch Theokratie, weil alles, was für die Existenz der Gemeinschaft, für Glaubensmission und Erziehung nötig ist, als durch Gottes Geist und herrschaftliche Anordnung gegeben betrachtet wird. Es ist selbstverständlich, daß sich bei einem solchen Ansatz der Betrachtung die einfache Gradlinigkeit des *Sohmschen* Bildes sofort verschieben und auflösen muß. Nicht nur, daß von hier aus der soziologische Tatbestand mit seinen vielfältigen Relationen und formenden Sozialgedanken, die bald das Verhältnis von Lehrern und Schülern, bald die Wirklichkeit der familienhaft lebenden Gemeinde, dann wieder die Ideen des wahren Israel und den Gedanken der himmlischen, nur für kurze Zeit in diesem Aeon erscheinende Gemeinschaft in den Vordergrund rückt, erheblich komplizierter erscheint. Noch komplizierter werden von hier aus die nach *Harnack*

---

[1] *Harnack* in Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung, 1 ff.
[2] A. a. O. 17. [3] A. a. O. 5 ff. [4] A. a. O. 9 ff. [5] 13 ff.

sofort eintretenden Rechtsbildungen, bei denen die Autorität des Gesetzes und der väterlichen Ordnung ebenso einwirken wie die Autorität der Zwölf mit ihrer Emanzipation vom jüdischen Gerichtshof im Konfliktsfall, die Pflicht zur Reinhaltung der messianischen Gemeinde und die Einwirkung des neuen Lebens und Denkens auf die Entstehung neuer Lebens- und damit Rechtsordnungen [1]. Diese Komplizierungen steigern sich weiter in den heidenchristlichen Gemeinden mit der Einwirkung der Umwelt auf den judenchristlichen Bestand durch die Vorbilder der Familienorganisation, der freien Vereine, Mysterienkulte und Schulen, der Städte-, Provinz- und Reichsverfassungen, die mit historischer Notwendigkeit erfolgt. „Denn es ist eine unverbrüchliche Regel der Verfassungsgeschichte jeder neuaufstrebenden und sich universal entwickelnden öffentlichen Gemeinschaft, daß sie nicht nur nicht indifferent bleiben kann gegenüber den Gemeinschaften, die sie vorfindet, sondern daß sie auch, latent oder offen, bewußt oder unbewußt, mit ihnen rivalisierend, ihnen ein Element nach dem andern nachbildet und damit zugleich zu entziehen sucht“ [2]. Dazu tritt dann noch die Fülle von Spannungen nicht nur zwischen Geist und Amt, Charisma und Rechtsordnung, Laien und Klerus, Demokratie und Aristokratie, sondern auch zwischen dem Ganzen und den Teilen, zentraler und lokaler Organisation, Missionsgemeinde und Lokalgemeinde [3]. Immerhin heben sich auch hier drei von Anfang an als Organisationsfaktoren wirkende Elemente heraus, nämlich die der autoritativen Geistträger Apostel, Propheten und Lehrer, der „Alten“ und der gewählten Administrations- und Exekutivbeamten. Innerhalb der Gesamtheit und der einzelnen Gemeinde aber herrscht im übrigen eine „pneumatische Demokratie“; die lokalen Ehrenpersonen spielten als Leitende nur eine bescheidene Rolle: sie stehen als Glieder in der Einheit, nicht über ihnen. Entsprechend sieht *Harnack* ebenfalls eine gleichmäßige Selbständigkeit der Einzelgemeinden, wobei ideell die Einzelgemeinde Abbild und Auswirkung der Gesamtgemeinde ist. Von dieser Perspektive her fügt sich ihm dann auch der erste Klemensbrief organisch den verfassungsgeschichtlichen Dokumenten der neutestamentlichen Literatur an, nur daß in ihm neben der Darstellung der tatsächlichen Verhältnisse noch ein geschichtliches Urteil und eine besondere Theorie tritt [4].

Wir können in diesem Zusammenhang nicht den ganzen Befund der Quellen aufrollen und noch weniger auf die schwierige, viel umstrittene, im letzten Grund wohl auch kaum eindeutig zu lösende Frage nach Entstehung, Bedeutung und Zuständigkeit der christlichen Gemeindeämter im einzelnen eingehen [5]. Es genügt zu sagen, daß im Ganzen die vorsichtig von Einzelbefund zu Einzelbefund weiterschreitende Analytik *Harnacks* doch wohl

---

[1] A. a. O. 16 ff. [2] A. a. O. 19. [3] 30 ff. [4] 37 ff.

[5] Vgl. hierzu *Lietzmann* in Zeitschrift f. wiss. Theologie 1913, 97 ff. und *Scheel* in Studien und Kritiken 1912, 403 ff.

dem wirklichen Tatbestand wesentlich näher kommt als die großzügige und bestechende Gesamtkonstruktion *Sohms*. Uns kann es hier nur darauf ankommen, die große und für uns entscheidende Linie herauszuarbeiten, die aus der im vorigen Kapitel entwickelten eigentümlichen religiösen Sozialität der urchristlichen Gemeinschaft zu einer Rechtsform kommt. Und da glauben wir generell sagen zu müssen: *Harnack* unterschätzt die Zusammenhänge des Rechtlichen in der Urgemeinde mit dem eigentümlichen, nur ihr eigenen religiösen Inhalt, *Sohm* unterschätzt die Ansätze zumindestens embryonaler Rechtsbildungen in der Urgemeinde. Nach dieser letzten Richtung hin weist etwa schon die Tatsache, daß die Gabe der Leitung, der *κυβέρνησις*, ausdrücklich unter den Gnadengaben aufgezählt wird [1], daß sich der Heilige Geist gerade auch darin betätigt, daß er Aufseher über die Herde setzt [2], daß die Aemter der Urgemeinde auch als Verrichtungen am Leibe Christi auftreten [3]. Damit steht im Zusammenhang der Nachdruck, der auf das Prinzip der Unterordnung gelegt wird [4]. Man darf dem Gewicht dieser Stellen nicht damit begegnen wollen, daß man sagt, es handele sich eben um einen sittlichen Organismus und seine Funktionen und das schließe damit alles Juristische ohne weiteres schon von selbst aus. Denn das Rechtliche ist in allen urtümlichen Rechtsorganisationen, vor allem wenn sie in einer Gemeinschaft mit starken religiösen Motiven bestehen, aufs engste mit dem Religiös-Sittlichen verbunden: Sinn des inneren Verhaltens und Regel des äußeren Verhaltens stehen in stärkster Beziehung zueinander. In diesen Zusammenhang gehören denn gerade auch die mancherlei Anweisungen des Paulus über äußeres Verhalten in der Gemeinde: So die Vorschriften über die Ordnung in der Gemeindeversammlung, über Art und Maß des Redens in der Versammlung [5], wobei gerade die äußere Ordnung als Gottesgebot hingestellt wird: Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens [6]; es soll alles mit Anstand und Ordnung zugehen [7]. Noch entscheidender scheint fast, daß man *Sohm* aus seiner eigenen Auffassung des geschichtlichen Tatbestandes heraus widerlegen kann. Es mag richtig sein, wenn es auch quellenmäßig nicht übermäßig stark belegt ist, daß sich der Empfang und die Verwaltung der Liebesgaben als im Namen Gottes geschehen ansehen läßt und Empfang und Verwaltung des Kirchenguts priesterliches Tun ist. Es ist auch richtig, wenn er daraus die Folgerung zieht, daß sich das Kirchengut nicht unter dem Gesichtspunkt des Vereinsvermögens fassen läßt, aber es ist nicht richtig, wenn er damit auch jede menschliche, rechtlich geordnete Organisation ablehnt [8]. Wenn auch Gott über Gottes Gut Gewalt hat und dessen Verwaltung priesterliches Tun ist, sie ist doch Verwaltung durch Menschen, und es ist damit ein Stück nicht nur von innen bestimmter, sondern auch

---

[1] 1. Kor. 12, 28. [2] Apg. 20, 28; vgl. Ephes. 4, 11. [3] Röm. 12.
[4] 1. Kor. 16, 18; Hebr. 13, 17. [5] 1. Kor. 14, 26 ff. [6] 1. Kor. 14, 33.
[7] 1. Kor. 14, 40. [8] A. a. O. 71 ff.

äußerlich zu übender Ordnung gesetzt. Wie ebenso daraus, daß die Eucharistie wegen des zu sprechenden Gebets ein Amt der Leitung fordert, die Forderung folgt, daß dies in einer irgendwie gefaßten, aus inneren Gesichtspunkten heraus gestalteten, aber äußerlich zum Ausdruck gebrachten Uebung von bestimmten Personen ausgeübt wird. Mit dieser Sicherung bestimmter Handlungsabfolgen und Verhaltensformen im konkreten Sein der urchristlichen Versammlungen und Gottesdienste ist aber schon ein Stück Rechtsordnung gegeben, deren Sinn — wir sehen dabei von allen prinzipiellen Auseinandersetzungen ab, die uns später noch eingehend beschäftigen werden — jedenfalls nach der einen Seite Ordnungsfunktion innerhalb einer sozialen Gemeinschaft bedeutet. Man kann dieser Charakteristik nicht dadurch aus dem Wege gehen, indem man das Rechtliche unter Berufung auf das ja ganz zweifellos überall vorhandene Charismatische einfach verneint. Mit Recht hat *Walther Schönfeld* [1] hervorgehoben, daß der Ausdruck „pneumatische Anachie“ sinnlos sei: auf Charisma gestellte Ordnung ist genau so Ordnung wie die auf Wahl und Erbgang gegründete; indem das Charisma Bedingung jeder Tätigkeit ist, geschieht alles, was erfolgt, gemäß einer Ordnung. Viel richtiger ist der von *Harnack* gebrauchte Ausdruck „pneumatische Demokratie“ [2], wobei man freilich betonen muß, daß eben das Charisma mit der Schaffung von Episkopen und Aeltesten auch sehr starke Elemente einer auf diesem Charisma ruhenden Aristokratie enthält. Wenn, wie *Sohm* es wohl mit Recht annimmt, da Tätigwerden der Lehrbegabten abhängig ist von der Macht der Gemeinde, die das Wort geben und nehmen kann und das Charisma von sich aus anerkennen muß, und wenn ebenso die äußeren Wirkungen von Bußordnung, Aemterwahl, Gemeindeordnung ihrer Zustimmung bedürfen, dann liegt hier wieder ein Stück äußerer Ordnung vor. Es ist nicht Freiheit der Versammlung von formaler Gewalt und zugleich Mangel einer rechtlichen Organisation, sondern es ist gerade ein Stück Inanspruchnahme formaler Gewalt durch die Versammlung und damit der Anfang einer Rechtsorganisation. Was wir allerdings nicht haben, ist *Subordinationsrecht*; darin liegt allerdings ein begrenzt richtiges, nur nicht zur vollen Erkenntnis entwickeltes Element in *Sohms* Gedanken. Aber es gibt neben diesem heute freilich weitaus vorherrschenden Typus einer Rechtsordnung noch den anderen des *Koordinationsrechts*, in dem alle entscheidenden, die Rechtsgemeinschaft bindenden Beschlüsse nicht von besonderen übergeordneten Organen, sondern lediglich von der Gesamtheit aller Rechtsgenossen gefaßt werden können. Gewiß setzt der Gemeindebeschluß nicht den Inhalt der Aemterausübung fest; dieser ist vielmehr grade von der Geistbegabung des Charismas abhängig. Aber der Gemeindebeschluß gibt doch auch in *Sohms* Sinn wenigsten die Anerkennung des Charismas und gibt damit die Möglichkeit seiner Aus-

---

[1] In seiner Untersuchung „Die juristische Methode im Kirchenrecht“, Arch. f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XVIII, 58 ff., 79 f. [2] A. a. O. 73.

übung frei. So nimmt er doch mindestens Akte deklaratorischer Natur vor, und auch dies sind mögliche Rechtsinhalte. Mit anderen Worten: Die demokratische und ordnungssetzende Funktion der Urgemeinde wirkt deklaratorisch, nicht konstitutiv — aber in dieser Beschränkung ist sie rechtsbildend. Wenn wir kein geschlossenes Aeltestenkollegium, keine bestimmte, in der Teilnehmerzahl fest umgrenzte Gemeinde, keine Kompetenzumschreibung für den Handlungsbereich der Aeltesten haben, so bedeutet dies nicht, wie *Sohm* will, Abwesenheit jeder Rechtsordnung, Ausschluß jeder Gemeinde im Rechtssinn. Es ist richtig, daß das einen Mangel an rechtlicher Geschlossenheit und ein Fehlen fester Beamtenrechte darstellt, aber indem wir ein Aeltestenkollegium, eine Gemeindeversammlung, Gewähr des Episkopenamtes haben, haben wir nicht nur Dinge „rein tatsächlichen Daseins“, die sich in einmaligen, unter sich differenten Aktualisierungen erschöpfen, sondern in sich zusammenhängende Verwirklichungen einheitlicher Prinzipien, kontinuierliche Ordnungen mit bindendem Charakter für diese Sozialsphäre, d. h. eben Rechtsnormen. Es sind gewiß Mängel, gesehen vom Standpunkt modernen, scharf umgrenzten, in begrifflichen Formulierungen fest und sicher ruhenden Verfassungsrechts. Aber wir brauchen kaum daran zu erinnern, daß das Typische der Entwicklung gerade auch der großen politischen Gemeinschaftsordnungen lange Zeit ohne diese Kompetenzabgrenzungen verläuft. Das englische Staatsrecht zeigt bekanntlich noch heute weithin dieses Bild und jeder moderne Staat hat in seinem umgeschriebenen Verfassungsrecht einen nicht geringen Bestand ähnlicher Normen. Es ist noch nicht formalisiertes Recht, aber es ist auch schon mehr als werdendes Recht: es ist *urförmiges Recht*. Man kann es in seiner Existenz nicht damit anfechten, daß man, wie es *Sohm* tut, fragt: Wie, wenn die Führerrolle der Aeltesten versagt, wenn sich die „Jüngeren“ dagegen erheben? Das urförmige Recht der christlichen Gemeinde lebt wie jedes ähnliche Recht in der unmittelbaren Verflochtenheit von Normen und Normengefolgschaft; erst der Bruch der Gefolgschaft muß, wie überall, die Notwendigkeit der begrifflichen Begrenzung, sei es mit, sei es ohne Inhaltsverschiebung, und die Ansätze zur ausdrücklichen Formulierung bringen. Es ist Recht, das in der vom Pneuma bewegten Gemeinschaft existiert und in seiner Ordnungsfunktion im Dienste des Pneumas steht; es stört nicht das religiöse Leben der Christenheit, sondern hat umgekehrt dies religiöse Leben zur Voraussetzung. So trägt es selbst zur Entfaltung dieses religiösen Lebens bei, indem es dessen Wirkungsmöglichkeiten gegenüber sozialstörenden Mächten sicherstellt. Der Satz *Sohms* läßt sich nur in der Begrenzung halten, in der er ihn selbst einmal formuliert, ohne ihn freilich in dieser Begrenzung festzuhalten und zu seinen Gunsten auf die allgemeine Ablehnung allen Rechts zu verzichten: Das Wesen der Ekklesia schließt jede Verfassung nach Art *sonstiger* Vereinsverfassung, jede Gesetzgebung und Verwaltung nach Art *sonstiger* Gesetzgebung und Verwaltung aus [1]. Wohl aber gibt es,

[1] A. a. O. 160, 72.

können wir hinzufügen, entsprechende Ordnung und Aemter anderen Stils, anderer, religiös bestimmter Formung. Dies letzte deutet zugleich auch die Kritik an, die wir an *Harnacks* Formulierungen vornehmen müssen: Die Sozialität der Urgemeinde hängt mit Jesus und der Jüngergemeinschaft doch durch mehr zusammen als nur durch ein abstrakt geistiges Band und die Tatsache, daß Jesu Jünger die spätere Kirche bilden. Die von der Urgemeinde als sie konstituierend empfundene Erlebnisgruppe, die sich in den Erzählungen von Ostern und Pfingsten widerspiegelt und zu der Paulus von seiner Damaskuserfahrung aus die Verbindung zieht, geht in ihrem Konkretheitsgefühl weit über eine abstrakte geistige Beziehung hinaus und stellt mit der Energie, mit der sie den Absolutheitsanspruch des neuen religiösen Lebens in wesenhafte Beziehung zu der nun als ewigkeitserhöht gefaßten, messiasmäßig bejahten historischen Jesuspersönlichkeit setzt, ein ganz neues Element heraus, das der „vorchristlichen Kirche" fehlt, aber diese neue Gemeinschaft wesenhaft begründet. Das heißt aber, daß die christliche Gemeinschaft doch mehr ist als nur eine Transformation der prophetischen Gemeinschaft: wohl bestehen Zusammenhänge auch nach dorthin, aber dieses Geisterlebnis bringt nicht einen neuen Entwicklungszustand einer älteren Größe, sondern formt alles historisch Tradierte von *einem* Zentrum aus qualitativ um und gibt der Gemeinschaft ein ganz spezifisch autoritatives Element, das mehr ist als die sonst jeder geistiger Größe und idealrealen Gemeinschaft an sich innewohnenden Autorität mit ihrem Bestand an Ueberlieferungen, Ordnungen, Kräften und Organisation. Wie die Jüngerschar sich konstituiert in dem Petrusbekenntnis von Cäsare Philippi, das ihre Messiasgewißheit zum Ausdruck brachte, so ist auch dieser Gemeinschaft eigentümlich das *Bekennen*, das nun freilich weit entfernt ist von jeder irgendwie gesetzlichen Fassung und juristischen Formulierung, sondern vielmehr gerade, allem juristisch-ordnungsmäßigen entzogen, allein dem konstituierenden religiös-charismatischen Grundelement der Gemeinschaft angehört. Es ist seinem Wesen nach nichts anderes als das Bekennen der Geistwirkung von dem erhöhten Herrn. Herr ist Jesus [1]. Wir verkündigen Jesus als Herrn [2], ist der Grundton der apostolischen Verkündigung; „Die den Namen unsers Herrn Jesus Christus anrufen" [3] ist die charakteristische Bezeichnung der Gemeindeglieder. Das metaphysisch-personale Element in jenem religiösen Erlebniskomplex begründet das überpersönliche Element in der Existenz des sozialen Verbandes, der ihn von einem erst zu erzeugenden Gemeinwillen unabhängig macht. Man schließt sich primär nicht einmal an die Gemeinschaft an, sondern bekennt nur ganz persönlich Jesus als den Herrn; damit

[1] 1. Kor. 12, 13. [2] Phil. 2, 10—71; 2. Kor. 4, 5.

[3] 1. Kor. 1, 2. Auf diese Zusammenhänge hat *O. Schmitz* in einer zwar kirchenpolitisch-aktuellen, aber an theologischem Gehalt reichen Schrift nachdrücklich aufmerksam gemacht: Die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden für die Kirche der Gegenwart, 2. Aufl., 1922, 26 ff.

ist dann zugleich der Eintritt in die Gemeinschaft vollzogen, die ihrem Wesen nach eben Gemeinschaft der Christusergriffenen ist.

Damit kommen wir zu einem Letzten: *Sohm* hat die Wendung, die der 1. Klemensbrief gegen pneumatische Irrlehre zugunsten einer Stärkung der traditionellen Autoritätsträger vollzieht, auf den großen Sündenfall des fehlenden Vertrauens zum Gottesgeist, der Furcht vor der Sünde, den Kleinglauben der Epigonen zurückgeführt [1]. Er übersieht, daß wir schon in den Pastoralbriefen und den Johannisepisteln ähnliche Wendungen gegen Fremdlehrer finden. Es liegt im tiefsten Wesen der Urgemeinde, daß sie ihren absoluten Christozentrismus und den dadurch bedingten eigentümlichen religiös-geistigen Bestand unbedingt wahren will und wahren muß, will sie sich in ihrer inneren und äußeren Struktur nicht völlig auflösen — doppelt als Notwendigkeit verständlich in der Umwelt des jetzt überall mächtig einsetzenden Synkretismus. Das hängt wieder damit zusammen, daß das Bekenntnis zu dem Geist-Christus zugleich das Bekenntnis zu dem historischen Jesus ist [2]. Die christliche Botschaft ist nicht metaphysische Theorie von Gott und Welt, ist nicht ethisches Programm der Weltgestaltung, ist nicht Lehre von unpersönlichen allgemeinen religiösen Kräften, sondern ist eine „Botschaft“ und ein „Ruf“ von etwas ganz konkret geschichtlich Geschehenem, das freilich zugleich in übergeschichtlicher und übermenschlicher, absoluter Werthaftigkeit dasteht. Botschaft von einem Stück geschehener und einem Stück sich vollendender Geschichtswirklichkeit, die beide in der personalen Realität Jesu von Nazareth zentrieren und sich in seinem Kommen, seiner Botschaft, seiner Lebenshingabe, seiner Vollendung zu unvergänglichem Leben und künftigem Erscheinen entfalten, derart, daß in diesen Ereignissen sich das eigentliche, letzte, gottgewollt Sinnhafte der Geschichte entsiegelt. Darum die Einbettung des Ganzen in die Geschichte und messianische Erwartung Israels, darum der eschatologische Endpunkt, darum aber auch die ganz persönliche Wendung von und zu jedem einzelnen. Das Glauben und Bekennen ist ein Glauben und Bekennen zu *diesem* Herrn, ein Bekennen zu der göttlichen Sendung, die in *diesem* Jesus geschehen ist. Diese Bezogenheit aller Lehre und aller religiösen Inhalte auf eine konkrete Geschehensgruppe und ihre religiöse Bedeutung entzieht sie einer jeden Umbildung durch neue religiöse Elemente, die diesem Ansatz nicht irgendwie gemäß und wesensverbunden sind: Pneuma und Geistwirkung ist nur das, was sich an der Verkündigung Jesu selbst bewährt. Diese Wendung gibt zugleich allem Sein der Gemeinde eine Bezogenheit auf die Geschichte. Diese Dinge fehlen bei *Sohm* oder treten doch wenigstens bei ihm für die praktische und theoretische Auswertung seiner Ergebnisse ganz zurück. Es ist falsch oder mindestens mißverständlich, wenn er einmal sagt: „Keine Tatsache der Vergangenheit .... kann die Gegenwart binden, wenn heute der Geist Gottes

[1] A. a. O. 162. [2] Vgl. hiezu auch *O. Schmitz*, a. a. O. 11 ff.

etwas anderes offenbart.“ Denn der Geist des lebendigen Gottes ist für die Auffassung der Gemeinde — und auf diese kommt es hier an, nicht auf irgendeine Konstruktion von einem philosophischen Gottesbegriff aus — eben der in dem geschichtlichen Jesus wirksame Geist; und alles Neue, was sich nicht an diesem bewährt, kann nicht von Gott sein. Seine Lehre [1] ist die „heilsame Lehre“ von der die Pastoralbriefe [2] sprechen; sie ist das „Wort“, das Wort vom Reich, das Jesus bringt und kündet, von dem Markus [3] spricht, das Gnadenwort und Heilswort im Sprachgebrauch des Lukas [4], das Wort der Wahrheit, wie es Epheser- und Kolosserbrief nennen [5]. Das muß gerade auch für die metaphysische Konstruktion des σῶμα-Begriffs festgehalten werden: Wenn *Sohm* bei den Wendungen von Christus als dem Haupt der Gemeinde Christus gleich Gott setzt, so sagt er damit zwar etwas Richtiges, aber die Art, wie er das tut, läßt doch für den Zug der Darstellung im Ganzen die Verbindung mit dem geschichtlichen Jesus, die immer in dem Gedanken des erhöhten Herrn gegeben ist, zu sehr zurücktreten.

Müssen wir so die Elemente eines gewissen Historisch-Autoritativen auch für die Frühgemeinden festhalten, so soll das andererseits nicht heißen, als wenn der 1. Klemensbrief an diesem Komplex nun keinerlei Aenderung vorgenommen hätte. Freilich darf man auch hier nicht übertreiben und, wie es in *Sohms* Darstellung fast scheint, alles innere Recht bei den korinthischen Pneumatikern sehen. Der Brief der römischen Gemeinde ist in seinen entscheidenden Punkten nicht nur formal-ordnungschristlich, sondern steht auch inhaltlich auf einer sehr erheblichen religiös-ethischen Höhe. Er ist in erster Linie doch ein seelsorgerliches und gemeindepädagogisches Schreiben, nicht juristische Intervention, und man spürt in seiner gesamten Haltung ein gutes Stück moralischen Rechts auf seiten der Römer. Daneben enthält er dann freilich die berühmte Amtstheorie; aber auch diese läßt sich nur erfassen, wenn man sie auf dem Hintergrund der beiden Grundauffassungen sieht, die sie innerlich begründen. Die erste liegt als urchristliches Gemeindegut durchaus in der Linie des εκκλησία-Gedankens: so innerlich geistig man es auch unter Verzicht etwa auf Beschneidung und äußere Opfer fassen will, man weiß und fühlt sich doch als den Bund, den Gott einst Abraham verheißen hat, als das neue Volk, das wahre Israel, das auserwählte Geschlecht und das heilige Volk [6]. Man fühlt sich so als das eigentliche, das Kernvolk der Synagoge, tritt aber damit zugleich ebenso in Gegensatz zu ihr wie zu dem umgebenden Hellenismus [7]. Auch die Antithese von der Stadt Gottes und der Stadt der Welt, die später eine so große weltgeschichtliche Rolle spielen sollte, finden

[1] Vgl. hierzu *Harnack* in Entstehung usw., 240 ff., 249 ff.
[2] 1. Tim. 6, 3; 2. Tim. 1,13. Tit. 1, 9; 2, 8.
[3] Mark. 2, 2; 4, 14 ff.; 4, 33; 8,32.
[4] Apg. 14, 3; 20,32; 13, 26.
[5] Eph. 1, 13; Kol. 1, 5.
[6] 1. Petr. 1, 9.
[7] Vgl. *Harnack*, Mission und Ausbreitung, 259; *R. Seeberg*, Dogmengeschichte I, 230.

wir in diesem Zusammenhang schon[1]. Dazu kommt als zweites, daß eben die Gesamtsituation der Christenheit, ihre Einlagerung in eine fremde Welt und fremde Geistigkeit schon rein praktisch die Bedeutung des Amtes steigern mußte, nicht nur in der Betätigung von Aufnahme und Unterweisung, Bußzucht, Armenpflege und Vermögensverwaltung, sondern gerade auch in der Pflege der Tradition als des der Gemeinde eigentümlichen objektiven Geistesguts. Darum schon so früh die Mahnungen, den Geist zu beurteilen und gesunde Lehren zu pflegen, die Abweisung fremder Verkündigung, anderer Lehren und anderer Meister[2]. So sind dann auch viele Elemente in der Argumentation des 1. Klemensbriefes nichts Neues: Daß der Gottesdienst in Ordnung vor sich gehen soll, daß Christus von Gott gesandt ist und die Apostel ihre Sendung von Christus erhalten, daß die Apostel eine Vorzugsstellung in der Urgemeinde haben — das ist alles altes christliches Gut. Neu ist aber die eigenartige Kombination der Motive und neu ist eine erhebliche Verstärkung in der Nuancierung, die dann zusammengenommen doch eine nicht unerhebliche Verschiebung des Ganzen ergeben. Neben den Begriff der Ordnung und ihm gleichgesetzt tritt die Idee der kultischen Verfestigung in den von Gott befohlenen Zeiten, Orte und Personen als ein sakraler Statutenkomplex[3]. Die historische Zeitabfolge der Sendung Christi, der Sendung der Apostel und der Einsetzung der Erstlinge ihrer Arbeit zu Episkopen und Diakonen wird nicht nur im Sinne einer Zeitabfolge, sondern einer religiös begründeten Tradition verstanden[4]. Es handelt sich dabei zweifellos um mehr als nur neue Wendungen bildhaft verdeutlichenden Charakters wie in den Gleichnissen aus dem Soldatenleben[5] und gelegentlichen Anwendungen des *σῶμα*-Gedankens[6]. Die Hinweise auf Kultordnung und Priesterschaft des Alten Testaments zeigen deutlich, wie typisch jüdische Gedanken, Traditionsideen und Ideen der Priestersukzession in der vielleicht nach einer Auffassung[7] sogar judenchristlichen Charakter tragenden Gemeinde die Gedankenführung des Briefes mit innerlich bindender Kraft bestimmen. Es ist vielleicht zu viel gesagt, wenn man mit *R. Seeberg*[8] formulieren würde: Geschichtliche Entstehung wird in göttliches Recht umgesetzt, und von einer ausgesprochen apostolischen Sukzession redet. An manchen Stellen scheint es durchaus noch, als wenn ganz im alten Stil prinzipiell die Gewalt noch bei der Gemeinde liegt[9]. Aber wenn neben die Reihe Gott, Christus, Apostel, Erstlingsbischöfe noch der zweite Gedanke tritt, daß eben die Apostel in der Voraussicht kommender Wirren nach dem Tode der Erstlinge

---

[1] *R. Seeberg*, a. a. O. 232.

[2] Gal. 1, 6; 2. Kor. 11, 4; 1. Thess. 5, 20; 1. Tim. 1, 3; Titus 1, 9.

[3] 1. Clem. 4, 1; 40, 3, 5; 41, 1. Vgl. hierzu und zum Folgenden überall *Knopf* in *Lietzmanns* Handbuch zum N. T. Erg. Bd. 44 ff.

[4] 1. Clem. 42, 1; 4, 5. [5] 1. Clem. 37, 1 ff. [6] 37, 5 ff.

[7] So *R. Seeberg* I, 243. [8] a. a. O.

[9] 1. Clem. 44, 3; 59, 2. Vgl. dazu *Harnack*, Kirchenverfassung 52.

deren Dienst durch ihre Nachfolger übernommen wissen wollten, so ist doch mit aller Deutlichkeit ein Weg eingeschlagen, der zu jenem juristisch-stiftungsmäßigen Resultat der Amtsentstehung führen muß [1], und wenn daraus die Entsetzung der Amtsinhaber durch die Enthusiasten zum Unrecht gemacht wird, wenn Unterwerfung unter das Amt schlechthin gefordert wird [2], so ist damit das Amt gegenüber der charismatischen Ordnung zu entscheidender Instanz des Gemeindelebens erhoben worden. Ganz ähnlich geht ja auch in den Ignatiusbriefen die Linie seelsorgerlicher Ermahnung und kirchenpolitischer Weisheit in die des Rechts kraft göttlichen Willens über. Wenn dort immer wieder Gehorsam und Ehrfurcht vor den Bischöfen eingeschärft werden [3], die auch Jugend und menschliche Unvollkommenheiten nicht aufheben dürfen, wenn die Gemeinde nichts tun soll ohne den Bischof [4], wenn dementsprechend die Stellung der Presbyter deutlich zurückgedrängt scheint [5], so ist das eine Selbstverständlichkeit in einer Zeit gefährlichster Verfolgung und schwersten Existenzkampfes für die Gemeinde, bei der alles auf eine kraftvoll energische Zusammenfassung in einer organisatorischen Spitze, die Festigkeit und Willen zu paaren weiß, hindrängt. Aber wenn der Bischof nicht nur als vom Herrn gesandt erscheint [6], sondern auch sein Verhältnis zu den Gläubigen mit dem Verhältnis der Kirche zu Christus, der Ungehorsam gegen ihn dem Ungehorsam gegen Christus gleichgesetzt wird [7], wenn dem Bischof eine besondere Gebetskraft zugeschrieben [8], seine Sache mit Gottes Sache identifiziert wird [9] und nur die von ihm oder von seinem Stellvertreter vollzogene Eucharistie als zuverlässig in ihren Wirkungen gelten soll [10], so nähert sich das schon, so wenig es auch, dem leidenschaftlichen augenblicksgeborenen Zug der Ignatiusbriefe entsprechend, eigentlich dogmatisch festgelegt ist, überall einer sakralen Verfestigung der Institution und ihrer Begründung in einem pneumatisch fundamentierten Amtscharakter, der wesensnotwendig die Vermittlung des Gemeindelebens mit Christus und der Christuswirksamkeit vollziehen muß. Das heißt, es ist noch nicht Katholizismus, aber ein Schritt zur Katholisierung im technischen Sinne des heutigen Systems bereitet sich deutlich vor: Indem der Bischof religiös als Heilsvermittler, rechtlich als organisatorisches Prinzip auftritt, zeichnet sich nicht nur der einsetzende Legalismus des Gemeindelebens, sondern auch der künftige Sazerdotalismus der Gesamtkirche deutlich ab.

Nicht im begrifflichen und unmittelbar literarischen Sinne, wohl aber rechts- und ideenhistorisch sind es die gleichen Linien, an die dann Cyprians

---

[1] 1. Clem. 44, 1 ff. [2] 1. Clem. 57, 1.

[3] Eph. 2, 4; 4, 1; 5, 3; 6, 1; 20, 2. Magn. 3, 1, 2; 13, 2. Trall. 2, 1; 13, 2. Smyrna 8, 1; vgl. hierzu *Harnack*, Kirchenverfassung, 60 ff.; *R. Seeberg*, I, 244 ff. *Walter Bauer* in *Lietzmanns* Handbuch, Erg.Bd. 185 ff.

[4] Magn. 7, 1; Trall. 2, 2; 7, 8. [5] Magn. 3, 1; Trall. 12, 8. [6] Eph. 6, 1.

[7] Eph. 5, 1; 6, 1; Trall. 2, 1. [8] Eph. 5, 2.

[9] Eph. 5, 3; Philed 3, 2; Smyrna 9, 1. [10] Smyrna 8, 1.

berühmte Ausführungen in seiner Schrift de unitate ecclesiae 251 anknüpfen [1]. Der Gedanke, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel und vom Herrn selbst erwählt und in ihr Amt eingesetzt sind, wird neben der historischen Linie und unabhängig von ihr verstärkt, indem man in jeder Bischofssitzung ein unmittelbares, ganz spezielles Judizium Gottes sich vollziehen, ihr Tun und Reden als unmittelbar von Inspiration und Vision geleitet und für sie die Verbindung mit der Christustat Mt. 16, 18 und die dort erfolgte Vollmachtserteilung hergestellt sein läßt, nur daß hier Petrus die Gabe für die Gesamtkirche erhält und es sich somit nicht um Einsetzung eines Primats, sondern des aristokratisch gedachten Episkopats handelt. Wohl schlagen nicht nur in der Spiritualität des Bischofsamtes, sondern auch in der Bindung seiner Wirkungskraft an die Heiligkeit ihres Lebens montanistische Elemente in Cyprians Theorie ein; im ganzen bildet sie aber auch das rechtlich tragfähige Fundament für den Satz: Ecclesia super episcopos instituitur [2]. Unde scire debes episcopum in ecclesia, ecclesia in episcopo esse — si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse [3]. Diese aus dem Imperativ geschichtlicher Selbstbehauptungsnotwendigkeit geborenen Faktoren werden dann verstärkt durch die antignostische Väterliteratur, die in der Ueberzeugung des gemeinsamen Altbesitzes überlieferter Lehren gerade ihre stärkste Position gegen alle Fehldeutungen, Synkretismen und spekulative Belastungen der Gnosis besitzt. Ihre Lehre weiß sich nicht nur als apostolisch, weil sie sich als solche aus den apostolischen Schriften erweisen läßt, sondern auch deshalb, weil sie als Lehre der Apostelnachfolger und ihres durch die Sukzession garantierten charisma veritatis certum auftritt [4]. Nicht die Betonung der Tradition ist das Charakteristische — das ist vielmehr bei der geschichtsbezogenen und geschichtsverbundenen Art der christlichen Ueberzeugung selbstverständlich — sondern die besondere Verbindung, in der die Tradition mit dem Amtsgedanken tritt und auf diesen gestützt wird, wie umgekehrt die Verbindung mit dem Imperativ glaubensnotwendiger Unterwerfung unter die Bischöfe wieder das Amt noch fester fundamiert und gleichzeitig die einsetzende Umformung der alten Gnadenhandlungen zu Institutionen auf sakramental-rechtlicher Basis ermöglicht. Ebenso erhält jetzt der Glaube gegenüber der Frische und Ursprünglichkeit der geistgewirkten Christusbeziehung der Urzeit etwas Lehrhaftes; er erscheint mehr und mehr als ein Hinnehmen der von den Bischöfen in ihrer autoritären Funktion dargebotenen apostolischen Tradition [5]. Doktrinarisierung der Lehre, Dogmatisierung des Amtes, Legalisierung der Tradition bedingen sich wechselseitig und bilden

---

[1] Vgl. hierzu *R. Seeberg*, I, 612 ff.; *P. Ritschl*, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, 1885; *H. Koch*, Cyprian und der röm. Primat, 1910; *K. Adam* in Theol. Quartalschrift, 1912, 99 ff., 203 ff.; *Sohm* I, 205, 285.

[2] Cyprian Epistolae 33, 1.   [3] a. a. O. 66, 8.

[4] Vgl. *R. Seeberg* I, 383.   [5] *R. Seeberg* I, 387 ff.

eine unlösbare Einheit. Die sich in ständiger Steigerung entwicklende Auffassung der Religion als eines Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch mit allen Konsequenzen für die theologische Durchdringung der Erlebniskomplexe Erlösung, Taufe und Buße wirken in gleicher Richtung [1]. Hinter allem aber bleibt, auch das ist wichtig, der endgeschichtliche Aspekt des großen eschatologischen Schlußkampfes der Weltgeschichte erhalten [2].

Die entscheidenden Linien erhält aber das katholische System erst durch Augustin. Der abschließenden Vollständigkeit wegen und um der prinzipiellen Bedeutung halber versuchen wir wenigstens in kurzen Zügen zu skizzieren, was aus den Ergebnissen der dogmengeschichtlichen Arbeit der letzten Jahrzehnte für unsere Zusammenhänge von grundlegender Wichtigkeit ist. Es sind vier Stücke seiner Lehre, um die es sich hier handelt: seine Lehre vom Amt, die dadurch bedingten Verschiebungen in den Begriffen von Kirche und Glaube, seine Lehre vom Sinn der Geschichte und die dadurch bedingte zentrale Neuformung des gesamten Kirchengedankens.

Seine Amtstheorie [3] entfaltet sich gegenüber dem Donatismus. Dieser legt allen Nachdruck auf die Heiligkeit der Person, die das Amt führt: Die Bischöfe sollen heilige Männer sein, nur dann ist die von ihnen vorgenommene sakramentale Handlung wirksam. Demgegenüber heißt es: Die Taufe bleibt Taufe, auch wenn Diebe und Räuber sie anwenden. Denn die darin wie in anderen Sakramenten vorhandenen Gnadengaben kommen nicht von einem Menschen, sondern von der Trinität selbst. Die Sakramente sind von Christus selbst eingesetzt — derjenige, der sie empfängt, gehört dadurch Christus an, unabhängig von den Eigenschaften des Vollziehenden; es sind Gotteswirkungen, um die es sich handelt. Die Kirche ist heilig nicht wegen der Menschen, die in ihr sind, sondern wegen der Gnadengüter, die in ihr als Glaubensbekenntnis, Lehramt, Sittenvorschrift, Sakrament aus Gottes Institution wirken. Das Amt wird so zu einer objektiven Größe, denn die Kirche als solche, nicht die Individualität des einzelnen Trägers, trägt den Geist. Die Sünde des Trägers kann die Heiligkeit des Amtes nicht aufheben. So müssen die Sakramente eine dauerhafte Wirkung in sich haben, die dem Menschen einen festen dominicus character aufdrücken und das Heilige ihrer Zugehörigkeit zu Christus und der daraus fließenden Amtsfunktion ihnen auch dann läßt, wenn die sittliche Heiligkeit nicht vorhanden ist.

Diese Amtstheorie muß aber naturgemäß auf den Kirchenbegriff [4] zurückwirken. In der Christusstiftung der Sakramente liegt die Verklammerung der Einheit, die es ihm ermöglicht, neben die Gemeinschaft der Christus-

---

[1] *R. Seeberg* I, 435 ff., 641 f., 647 ff.; II, 364.

[2] *R. Seeberg* I, 663 ff.; II, 364.

[3] Zum folgenden *R. Seeberg* II, 442 ff.; *Reuter*, Augustinische Studien, 1887, 231 ff., 47 ff.; *K. Adam*, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 1908.

[4] *R. Seeberg* II, 465 ff.

ergriffenen, die ganz paulinisch gefaßt in dem von Christus ausgehenden Gesamtleib, seiner Kraft und seinem Geist webt und lebt, zugleich die Gemeinschaft des Institutionellen und Legalen, die sich in Sakrament, Lehr- und Rechtsordnung verwirklicht, zu stellen — so, daß nicht zwei nebeneinanderstehende Kreise da sind, von denen der zweite den ersteren ausschließt oder wenigstens in ausschließendem Gegensatz zu ihm treten kann, sondern so, daß in der Christusstiftung das Sakramental-Institutionell-Legale hier, die Christusbezogenheit des religiösen Lebens dort auf *einen* Quellpunkt zurückgeführt werden und so stets miteinander verbunden bleiben, derart, daß die Frommen und Heiligen, der wirkliche Leib Christi die fleckenlosen Gemeinden sind, aber stets in dem Historischen der festen Ordnungen als deren eigentlicher Zweck und Inhalt umfangen bleiben. Religiöse Faktoren und das römische Gefühl für das Juristisch-Objektive einer Gemeinschaft wirken zu diesem Ergebnis zusammen, daß die Heiligkeit der Kirche letzten Endes als eine Heiligkeit kraft Stiftung, kraft des sie begründenden, Autorität und heilige Rechtsordnung schaffenden Verbandes ist.

Von diesem autoritären Charakter des Geistkirche und Rechtskirche unauflöslich ineinander verschlingenden Kirchenbegriffs aus lassen sich dann aber nicht nur die kirchenpolitisch später so bedeutsamen Linien gewinnen, die die Zwangsbefugnis der Kirche mit ihrem coge intrare und die Befugnis, Hilfe des Staates als des brachium saeculare zu verlangen, begründen [1]. In ihr ist vielmehr zugleich auch die eigentümliche *Lehr*autorität der Kirche gegeben, die eben auch *Autorität* ist. Glaubensstand und Glaubensforderung der Kirche sind es, die den Glauben des einzelnen begründen und bedingen: „Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae conmoveret auctoritas.“ Die berühmte Formel Augustins findet in diesen Gedanken ihren systematischen Ort [2]. So ist dieser Glaube, autoritär gewirkt, an sich ein Willensakt und als solcher von Gott gewollt, der Glaube, durch den erst geglaubt wird — fides qua creditur —, aber diese willensmäßig autoritär gewirkte Haltung führt eben dadurch zum inneren Besitz dessen, was die doctrina dem Geist an Begriffsinhalten zuführt. So steht am Eingang des Glaubensvorganges ein gesetzlich wirkendes Element, so ist aber auch der Inhalt dessen, was empfangen wird, begrifflich-rational bestimmt: Die Autorität schafft den Glauben und bereitet so den Menschen für die ratio, die ihn dann ad intellectum et cognitionem führt. Der Glaube ist cum assensione cogitare, ist assensio zu der von der autoritären Kirche überlieferten Lehre [3]. Das heißt aber nichts anderes als: Zu der inzwischen im steigenden Maße erfolgten Doktrinarisierung des Glaubens tritt jetzt auch dessen Intellektualisierung.

Die letzte Verschiebung im Kirchenbegriff erfolgt aus der Hinüberwirkung der eigentümlichen geschichtsphilosophischen Perspektive, die die Schrift

---

[1] *R. Seeberg* II, 479. [2] Vgl. a. a. O. 412.
[3] *Seeberg* II, 525; *Heiler*, Katholizismus, 101.

von der civitas Dei enthält. Es kann hier natürlich nicht unsere Aufgabe sein, die ganze Fülle sozial-philosophischer Elemente, die in dem mächtigen Buch gegeben sind, zu entrollen; wir müssen uns damit begnügen, das für unseren Zusammenhang Wesentliche aufzuzeigen. Und da werden wir vor allem folgendes hervorzuheben haben. Gewiß ist es richtig, daß — im Gegensatz zu früher weit verbreiteten Auffassungen — der Staat der Römer in der civitas Dei nicht so einfach das Werk fluchwürdiger Dämonen, der irdische Staat überhaupt nicht lediglich das Werk des Bösen ist, der dafür am jüngsten Tag den Lohn seiner Sünden empfängt [1]. Gewiß ist es ebenso richtig, daß die beiden Begriffe civitas terrena und civitas coelestis bei Augustin etwas Fließendes an sich haben, daß der Begriff der civitas terrena bald Rom und römisches Reich bedeutet, bald einfach einen zur Gemeinschaft zusammengefaßter Komplex von Menschen, bald Staat im speziellen Sinn, bald auch nur Stadt im Sinne von Bürgerschaft bedeuten soll, um dann wieder auch in ganz weitem Sinne als Gemeinschaft aller innerlich der Welt verhafteten Menschen [2] gebraucht zu werden. Aber der apologetische Grundcharakter des Buches, der doch vor allem zeigen will, wie Rom nicht durch das Christentum, sondern durch seine eigenen Sünden untergegangen ist, und der dadurch bedingte geschichtliche Aufriß der ersten Bücher mit seiner Analysis der römischen Staatsgeschichte unter ethischen Gesichtspunkten und der Prüfung des heidnischen Staats an dem auch auf das religiöse Gebiet angewandten Gerechtigkeitsbegriff bringt doch eine so weitgehende faktische Identifizierung der Begriffe civitas terrena und Staat mit sich, daß trotz der Betonung seiner Würde als naturrechtlicher Größe doch von hier aus die Vergröberungen und Uebersteigerungen des mittelalterlichen Kampfes bis zum Höhepunkt der Bulle Unam sanctam zu verstehen sind. Dem entspricht es, wenn auf der anderen Seite der Begriff civitas Dei und konkrete Kirche ebenfalls ganz eng ineinander verschlungen werden [3]. Zwar wird auch der Begriff der civitas Dei im ersten Teil metaphysisch konzipiert im Sinne einer überweltlichen Dynamis, zwar wird er daneben auch im Sinne eines allgemeinen Weltbundes der Guten gefaßt von dem freilich auch wieder betont wird, daß der civitas Dei stets auch Unheilige beigemischt sind, wie umgekehrt Bürger des Gottesreichs auch in Reichen dieser Welt sein können: im Grunde wird aber doch der Gottesstaat an allen entscheidenden Punkten einfach mit der Kirche identifiziert. Vor allem geschieht das durch zwei bedeutsame Gedankenfolgen, von denen die erste auf dem Gebiet des Eschatologischen liegt. Augustin hebt das Bild des großen endgeschichtlichen Kampfes nicht auf, aber er modifiziert es doch erheblich in seinem Wesensgehalt: Wenn er den Gedanken der Apokalypse

---

[1] *Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustin II, 311.

[2] *H. Scholz*, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de civitate Dei, 85 f.

[3] *Scholz*, a. a. O. 89 ff.

über eine erste und zweite Auferstehung psychologisch umdeutet und sie zu einem gegenwärtigen Vorgang, dem Erwachen der Seele zu Gott macht [1], der durch die Gnadenmittel der Kirche erfolgt und so die sündige Menschheit durch Christus in den Gnadenstand erhebt, so wird damit der Weg freigemacht, die johanneische Vision des künftigen Tausendjährigen Reiches, das zwischen erster und zweiter Auferstehung liegt, aus einem eschatologischen in einen historischen Begriff umzudeuten und in der christlichen Epoche der Weltgeschichte verwirklicht zu sehen. Das heißt aber nichts anderes, als daß das Reich Gottes einer geschichtlichen Größe gleichgesetzt wird. Indem zweitens Augustin die himmlischen Richter, von denen die Apokalypse spricht, in den Bischöfen, also in den Gemeindeleitern der sichtbaren Kirche dargestellt sieht [2], wird dieser Vergleich und damit die Identifizierung von civitas Dei und empirischer Kirche noch wesentlich verstärkt. Zwar nimmt Augustin auch die paulinische Formel vom Reich Christi auf, aber das geschieht nicht, um es vom Reich Gottes zu differenzieren: Das Charakteristische bleibt vielmehr bei ihm, das Reich Gottes, Reich Christi, empirische Kirche durchaus als Modifikation der selben Größe gefaßt werden und also ganz in eins gedacht bleiben. „Ergo et nunc ecclesia est regnum Christi regnumque coelorum“ [3]. Zwar bleiben Spannungen genug zwischen der reinen Kirche der Vollendung und der Kirche dieser Zeitlichkeit, die nur eine, und zwar nicht reine Darstellung jener ist, aber es sind doch Spannungen zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen der *einen* Größe; die Wendung vom regnum militae und der ecclesia peregrinans zum regnum gloriae und regnum pacatissimum [4] ist nicht Bruch und völlige Neuschöpfung, sondern Reinigung von etwas Vorhandenem, Hinaufsteigerung nur zu einer letzten, höchsten Höhe: Das Reich, das aus einem Kriegszustand heraus in den Friedenszustand gekommen ist. Die empirische Kirche und ihre Aemter sind also zur höchsten religiös-metaphysischen Würde emporgehoben — aber die dramatischen Gegensätze und inneren Spannungen des biblischen Reichgottesgedankens sind entspannt. Erst Augustin vollendet die Entwicklungsreihe, die zur Fundamentierung der spezifisch katholischen Auffassung der Kirche führt; er vermochte es, weil bei ihm die Dinge nicht nur äußerlich-formal gefaßt sind, sondern eine innerlich-religiöse Begründung aus einem ganz bestimmten Frömmigkeitstypus und einem ganz bestimmten Grundgefühl vom Wesen der Gemeinschaft erhalten, die beide den Sinn für das Autoritäre und Juridische als wesentliches Stück in sich schließen.

Die Gedanken des heiligen Rechts und des heiligen Amtes, die darauf beruhenden Ideen des gottgesetzten Episkopalismus und Klerikalismus, der

---

[1] A. a. O. 110 ff. [2] A. a. O. 119.

[3] civ. Dei XX, 9, 2; vgl. dazu auch *Heiler* 624 und *Harnack*, Dogmengeschichte III [2], 137.

[4] Vgl. *J. Weiß*, Die Idee des Reiches Gottes, 22.

aus diesen folgende geschichtsphilosophische Imperativ zum politischen Universalismus und organisatorischen Imperialismus der sichtbaren Kirche erhalten so erst jetzt ihre letzte Rundung; die theoretische Begründung des Primats von Rom, dessen oft beschriebene Entwicklung hier noch einmal aufzuzeigen nicht nötig ist, ist nichts anderes als die Anwendung aller dieser Gedanken auf die eine Stelle, die sich mit organisatorischer Notwendigkeit aus dem geistigen und politischen Kampf der Kirche in der Sturmzeit der Völkerwanderung hervorhebt[1]. Der magische Sakramentalismus und der mystische Liturgismus schließen das Bild des endgültig gewordenen Katholizismus dann nach der gottesdienstlichen, die rationale Theologie, die legalistische Ethik und die in Mönchs- und Priestertum institutionell verfestigte dualistische Sittlichkeit der evangelischen Ratschläge nach der lehrhaften Seite hin ab. Man könnte bis weit ins Einzelne gehend aufzeigen, wie die spätere Entwicklung der katholischen Kirche bis in die Gegenwart hinein überall nur die einmal angelegten Gedanken konsequent steigert und erweitert. So etwa das politische System des Mittelalters[2]: indem man die Gegensätzlichkeit zwischen dem weltumspannenden Gottesreich der Kirche und dem weltbeherrschenden Kaisertum des irdischen Imperiums in seinen personalen Trägern kulminieren läßt, kommt man von selbst zur Herausarbeitung des papalistischen Prinzips in seiner ganzen Schärfe. Die Kombination dieses Gedankens mit der Forderung der Herrschaft Christi über die Welt und die Durchdringung der Welt mit ethischen Normen erzeugen den Gedanken der Gottesherrschaft in der Welt im Sinne eines theokratischen Systems. Gewiß blaßt die politische mittelalterliche Formung später angesichts der neuen politischen Welt ab. Aber wenn auch Thomas von Aquino die schon bei Augustin vorhandene aristotelische Lehre vom Staat als einer natürlichen Gottesordnung nachdrücklich in den Vordergrund rückt[3] und die Theologie der Tridentiner Epoche[4] und nach ihr Leo XIII.[5] von da aus geradezu eine rechtliche Koordination von Staat und Kirche behaupten können — in dem ausdrücklich vorbehaltenen Primat der Kirche in Glaubens- und Sittenproblemen bleibt doch ein Stück politisch wirksamer und mittelbar rechtlich bedeutsamer Vorrangstellung der Kirche dauernd bewahrt. Denn der autoritäre Legalismus muß sich natürlich auch auf den Papst beziehen; auch diese Dinge müssen als göttliche und darum unwandelbare Institution gedacht werden. Von selbst ergibt sich daraus, daß bei dem Begriff Kirche in steigendem Maße nicht zuerst an die Ge-

[1] Vgl. *R. Seeberg* III, 2./3. Aufl., 6 ff., 112 ff., 277 ff. [2] A. a. O. 285 ff.

[3] A. a. O. 501 ff., dazu *O. Schilling*, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin, 1923; *Tischleder*, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule 1923.

[4] *R. Seeberg* IV, 2, 872 ff.; *Rommer*, Die Staatslehre des Franz Suarez, 1927.

[5] *Tischleder*, Die Staatslehre Leos XIII., 1925; *O. Schilling*, Die Staats- und Soziallehre Leos XIII., 1925.

meinde der Gläubigen, sondern an die hierarchische Organisation gedacht wird. Und indem Kirche und Hierarchie Vermittler des Heils sind und der Mensch ständig der Gnade, der Kraft zum Guten und der Vergebung der Sünden aus ihren Händen bedarf, stützt der Sakramentalismus dies System von der anderen Seite her. Selbst das Realistisch-Magische, das die Sakramentstheorie aus der Uebersteigerung des Institutionell-Objektiven annimmt, muß in der gleichen Richtung wirken. Wenn ihre Wirkung in actu primo opere operato erfolgt, d. h. durch korrekte Anwendung von Materie und Form nach der Vorschrift der Kirche, und die subjektive Gesinnung erst actu secundo in Frage kommt [1], wird das System dauernd von der persönlichen Qualifikation seiner Träger unabhängig gemacht. Alles aber ist gestützt durch die Identifikation von Reich Gottes und Kirche. „Die Kirche ist für das katholische Bewußtsein die Darstellerin des Reiches Gottes auf Erden und zugleich die Erzieherin für dasselbe" kann *Adam Möhler* in seiner klassischen „Symbolik" [2] sagen. Und ähnlich der theologische Apologet und der jungkatholische Führer von heute [3]. Ganz entsprechendes vollzieht sich in der Theorie vom Glauben. Auch hier steigert sich in dem Gedankengebäude des Thomas und des Thomismus das augustinische „credere est cum assensione cogitare" noch weiter. Aller Glaube geht zurück auf einen Gottesakt, aber dieser Gottesakt gießt dem *Intellekt* einen habitus zum Glauben ein: d. h. der Glaube wird vom Willen angeregt, hat aber seinen Sitz im Intellekt: actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est eius perfectio. Glauben und Wissen sind so nicht der Qualität nach verschieden; der Glaube ist vielmehr nur ein auf das Gebiet des Transzendenten erstrecktes, erweitertes Wissen [4]. Wie es klassisch dann der Modernisteneid formuliert hat [5]: Ich halte fest . . . daß der Glaube . . . eine wahrhafte Zustimmung der Intelligenz zu der Wahrheit ist, die durch die empfangene Unterweisung erworben wurde. . . . Der Glaube ist seinem Wesen nach principium cognitionis, wie das Vatikanum [6] sagt, ist assensus intellectus. Das ist alles durchaus in dem logischen Sachverhalt des Glaubensvorganges, wie ihn katholische Auffassung sieht, gegründet; denn *was* geglaubt wird, ist ja der gesamte Lehrbestand der Kirche, in den aber wieder, bei der besonderen Auffassung über das nahe Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, der rationalistische Zug der Theologie eingegangen ist: Dogmen sind göttlich gedachte Wahrheiten [7]. Es liegen wohl auch im katholischen Glaubensgefühl irrationale, jenseits aller rationalen

---

[1] *Heiler*, a. a. O. 221. [2] *G. Runze*, Symbolik.

[3] *Guardini*, Vom Sinn der Kirche, 1922, 21, 22, 94; *K. Adam*, Das Wesen des Katholizismus, 2. Aufl., 1925, 43.

[4] *R. Seeberg* III, 348.

[5] Vgl. *Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 427. Dazu *Verweyen*, Philosophie und Theologie im Mittelalter 1911 S. 93 ff.

[6] Vatic. Sess. III cap. 4 de fide D. 2145 und Cod. iur. Can. c. 1323.

[7] *Staudenmaier*, Christliche Dogmatik, 1844, I, 77.

Erfaßbarkeit liegenden Momente, die als solche besonders neuerdings in Auseinandersetzung mit protestantischen Forschern gern hervorgehoben werden, entsprechend jenen Seiten der Offenbarung, die begrifflich nicht deutbar, sondern nur nach ihrer Ausstrahlung im Gemüt beschreibbar sind. Den Primat über sie aber hat doch stets, das halten auch die akkommodationsfähigsten Theologen fest, das Rationale [1].

IV. DER KIRCHENGEDANKE DER DEUTSCHEN REFORMATION UND DIE MÖGLICHKEIT EINES PROTESTANTISCHEN KIRCHENRECHTS

Liegt so das Wesen des katholischen Rechtskirchentums in der geschlossenen Einheitlichkeit, zu der sich eine ganze Reihe einander wechselseitig stützender, in letzten Bestimmtheiten einer eigentümlichen religiösen und soziologischen Grundhaltung begründeter Motive, so ist klar, daß sich das Problem des evangelischen Kirchentums und seines Verhältnisses zum Kirchenrecht nicht nur in der Negation und Auswechslung einzelner Lehrpunkte erfassen läßt, sondern in einem Tieferen und Prinzipiellen begründet sein muß. Das Entscheidende ist, daß der Durchbruch Luthers auch hier aus dem letzten religiösen Zentrum erfolgt; hat sich auf der katholischen Seite das ganze System konsequenterweise auf die autoritäre Intellektualisierung des Glaubensbegriffes und die magische Theurgisierung des Sakramentsgedankens zugespitzt, so wird jetzt die massive Einheitlichkeit dieser Front von einem, dem zentralsten Punkt, aus aufgerollt, eben dem Glaubensbegriff.

Denn wie Luthers Glaubenserlebnis, so steht auch das, was man als seinen Glaubensbegriff theoretisch zu fixieren versucht hat, in allen Stücken im Gegensatz zu der rational-assensionalistischen und autoritär-juridischen Form, die der Katholizismus gefunden hat. Er ist, so können wir sagen, demgegenüber durchaus irrational-rezeptiv und ethisch-fiduzial. Wille steht gegen Wille, aber nicht im Sinne autoritärer Auflegung von Begriffs- und Vorstellungsinhalten, sondern Menschenwille wird von Gotteswillen ergriffen, überwältigt, gerichtet und neugeformt, wie es dem Wesen der Gewissensreligion entspricht. So wird der ganze Glaubensvorgang unmittelbar und allein von Gott aus gesehen, er ist in diesem Sinne rein und absolut theozentrisch [2]. Glaube ist neues Leben, Leben aus Gott und so zunächst etwas

---

[1] Vgl. dazu *J. Geyser*, Intellekt oder Gemüt, 1921; *Wunderle*, Ueber das Irrationale im religiösen Erleben; *K. Adam*, Glaube und Glaubensgewißheit im Katholizismus, [2]1923; *Gutberlet* in Philosoph. Jahrbuch 35, 328 ff.; *Geiselmann*, Ueber das Irrationale Ottos im Licht des katholischen Glaubensbegriffs. In Theol. Quartalsschrift 104, 69 ff.; *Rademacher*, Die Gottessehnsucht der Seele, 1922.

[2] Vgl. *R. Seeberg*, Dogmengeschichte IV, 1, 2./3. Aufl., 214 ff., und *Holl*, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther, 2./3. Aufl., 37 ff.

Passives, Rezeptives, nicht ein Tun, sondern ein Empfangen, ein Empfangen von Christus und seiner Gnade, ein Innewerden religiöser und ethischer Realitäten, die jenseits der Erfahrung des natürlichen Menschen liegen; er ist ein durch Erfahrung Schmecken [1], ein Empfinden, ein Etwas, was man von Gott ins Herz gesagt bekommt [2]; er ist ein anderes Licht, ein anderes Fühlen, ein anderes Sehen, ein anderes Hören, Wirken und Reden [3]. Credere in Christum est eum induere [4]. Erst insofern die Glaubenserfahrung hinüberwirkt auf den ganzen Menschen und so auch auf den Intellekt, captivat fides in obsequium sui omnem intellectum [5]; erst insofern als die Vernunft „in ein neu Licht verändert wird“ [6], kommen ratio und intellectus als eine Form geistigen Besitzes in den ganzen Vorgang hinein. Seinem Inhalt nach aber ist dann der Glaube eine ganz bestimmte Seelenhaltung, die alle jene Elemente kraftvoll-freudiger Energie an sich trägt, die sich der Zeit und Nachwelt an Luthers Bild so besonders eingeprägt haben: ein herzlich Vertrauen zu Gott durch Christum, eine Zuversicht zu Gottes Hulde [7], eine Zuversicht zu seiner Gnade, die „trotzig und lustig macht gegen Gott und alle Kreaturen“ [8], die den Mensch macht zum freien Herrn aller Dinge und niemanden untertan“ [9], und so eine ganz neue Stellung zur Welt begründet. Mit dem Durchbruch dieses reformatorischen Glaubensbegriffs ist aber auch der Durchbruch zu dem Glaubensgedanken des Urchristentums gegeben: Glaube ist hier wie dort Hinnahme der Worte Christi, des Geistes, des Göttlichen, Gehorsam gegen das Wort der Berufung, ist der Lebenszustand des Vertrauens und der Hoffnung auf Gott, Glaube an Christus den Erlöser [10].

Nun aber wird dieser Glaube durch das *Wort* gewirkt. Es entspricht der Geistigkeit dieses Glaubens, daß ihm das Wort — gegenüber dem magischen Sakramentalismus — das eigentliche Medium der Gnadenwirkung wird, die Brücke, durch die der Geist Gottes in unsere Seelen kommt: solum verbum est vehiculum gratia Dei [11]. Was damit gemeint ist, prägt sich vielleicht am besten in der berühmten Definition aus: „Verbum est regnum Dei efficax et potens

---

[1] Luthers Werke in der Erlanger Ausgabe (E. A.) E 13, 155.

[2] E. A. 13, 185. [3] E 11, 200.

[4] Werke, Weimarer Ausgabe (W. A.) 2, 235.

[5] W. A. 7, 519. [6] *E 10, 207; 11, 200; W 11, 471.*

[7] W. A. 6, 206, 209 f.; 19, 77; 37, 45.

[8] Vorrede zum Römerbrief 1522.

[9] W. A. 7, 21.

[10] Vgl. hierzu *R. Seeberg*, Dogmatik II, 517 ff. und aus dem dort gegebenen umfassenden neutestamentlichen Material etwa: Joh. 17, 18; Gal. 3, 2, 5; Joh. 1, 50; 4, 39, 41 f.; 10, 38; 12, 45 f., 49; Röm. 1, 5; 6, 17; 10, 3; 16, 16, 26; 2. Kor. 10, 5; Röm. 4, 18; Hebr. 11, 1; Eph. 3, 12; Phil. 1, 6; 2, 24; 2. Thess. 3, 4; 2. Kor. 1, 9 f.; Röm. 8, 25; 4, 18; Mt. 27, 42; 16, 17; Lk. 18, 8; 24, 25; Joh. 6, 69; 8, 24; 10, 37 f.; 11, 27; 14, 10; 16, 27, 30.

[11] Vgl. *R. Seeberg*, Dogmengeschichte IV, 1, 309 und W. A. 2, 509. 95. 112. 453; 1, 698; 17, 125.

in cordibus nostris" [1]. Es ist wirkende Kraft von unmittelbarer Gegenwartsmacht und zugleich doch auch das in der Schrift umschlossene geschichtliche Gotteswort, es ist Gottes Herrschaft und Wort von der Gottesherrschaft, es ist eben dieses durch alle Geschichte hindurch und über alle Geschichte hinweg in das Herz klingende und wirkende Gnadenwort Jesu selbst, das den Willen des Vaters offenbart: „Deus non vult cognosci nisi per Christum" — „Wer nit in Christo Gott findet oder kriegt, der soll außer Christo nimmermehr und nirgendmehr Gott haben noch finden, wenn er gleich über dem Himmel unter die Hölle, außer der Welt führe" [2]. Das Wort ist also nicht eine irgendwie individualistisch gefaßte Inspiration, sondern stets in Beziehung gesetzt zum Historisch-Objektiven der geschichtlichen Christuspersönlichkeit, die nun zu ewiger Herrlichkeit erhöht ist, ist Wort vom Gekreuzigten und Auferstandenen. Es ist darum auch nicht irgendeine unbestimmte Herzensregung, sondern klar gesprochenes, klar gehörtes Wort: „Christus ist dir nichts nütze, Gott mache ihn denn zum Wort, daß du ihn hören und erkennen kannst" [3]. Gewiß kommt zu dem „äußerlichen Wort", dem „mündlichen Evangelium" das „innerliche Wort" hinzu, mit dem der Heilige Geist die Herzen zum Glauben rührt, aber nie ist eins ohne das andere, stets handelt Gott mit uns „auf zweierlei Weise", sind inneres und äußeres Wort miteinander verbunden, alles „der Massen und Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die Aeußerlichen kommen, also daß er's beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben ohne durch die äußerlichen Stücke" [4]. Das alles wird ganz persönlich erfahren: man fühlt es im Herzen, es durchdringt mit Geist und Kraft, man spürt: Gott hat selbst geredet [5]. So tritt das Wort als das eigentliche Geisttragende auch zum Sakrament, das so zum verbum visibile wird; so ist etwa die Taufe „ein Wasser, in Gottes Wort und Gebot gefaßt und dadurch geheiligt" [6]. Mit alledem ist aber auch hier der Anschluß an das Urchristliche erreicht [7]: auch dort ist das Wort die von Gott durch Christus ausgehende Botschaft von der Erlösung [8], Wort vom Reich [9], Inhalt der Predigt Jesu [10], Wort vom Kreuz, von der Versöhnung und der Christusoffenbarung [11]. Auch dort entsteht der Glaube durch das Wort, indem der göttliche Geist wirksam ist [12].

[1] *R. Seeberg*, a. a. O. 308. Di 242. [2] W. A. 40, 602; 50, 267.
[3] W 2, 113. [4] W 18, 136; 33, 189 f.; 45, 522.
[5] W 40, 1, 572; 33, 77. 148. [6] W 30, 1, 213.
[7] Vgl. hierzu *Harnack*, Kirchenverfassung, 240 ff.; *R. Seeberg*, Dogmatik II, 408 ff.
[8] Z. B. Apg. 4, 4; 14, 25; 16, 6; 8, 4; 10, 44; 19, 20; Gal. 6, 3; Kol. 4, 3; 1. Thess. 1, 6; 2. Tim. 4, 2; Hebr. 6, 1; Jak. 1, 21 ff.; 1. Petr. 2, 8; 1. Joh. 2, 7.
[9] Mk. 2, 2; 4, 14 ff., 4, 33; 8, 32.
[10] Mt. 13, 19 ff.; 24, 35; Lk. 5, 1; 8, 11 ff.; 8, 21; 11, 28.
[11] 1. Kor. 1, 18; 2. Kor. 5, 19; Kol. 1, 26 f.; 4, 3; Röm. 16, 25 f.; Eph. 1, 9; 3, 9; 6, 19; 1. Kor. 2, 9 f. [12] 1. Kor. 2, 5; Eph. 1, 17 ff.; 1. Thess. 1, 5.

Es ist klar, daß aus allen diesen Voraussetzungen auch eine neue Auffassung von der *Kirche* entstehen muß. Dieser inneren Notwendigkeit entspricht es, wenn, wie *Holl* [1] neuerdings grundlegend nachgewiesen hat, Luthers Kirchenbegriff nicht, wie man früher durchweg meinte, erst in den Kampfjahren von 1518—21 ausgestaltet worden ist, sondern schon wesentlich früher in seiner religiösen Basis feststand. Indem der junge Luther in seinem Kampf um den Rechtfertigungsgedanken diesen ganz vom Tun des Menschen abstrahiert und alles nur auf Gott und dessen Tun abstellt, der den Menschen richtet und in seine Gemeinschaft zieht durch das Wort, muß eben dies Wort als der wichtigste Besitz der Kirche erscheinen, und damit die Konstituierung der Kirche auf andere Momente mindestens zurücktreten, wenn nicht ganz entfallen. Damit wird für ihn die Kirche in ganz anderem Maße wieder zur konkreten Personengemeinschaft aller, die von jenem Wort erfaßt und ergriffen werden, wird für ihn aber zugleich jenseits des Gedankens einer nur innerlich- und ganz zeitlos-mystisch gefaßten Gemeinschaft die Beziehung der Kirche auch zur Geschichte in dem durch die Geschichte wirksamen Gotteswort festgehalten.

Auch für Luther ist die Kirche in erster Linie ein Ueberzeitliches, ins Metaphysische und Transzendente mystisch Hineinragendes. Die religiöse Grundstimmung und der Vorstellungsgehalt, den er primär mit dem Begriff Kirche verbindet, kommt vielleicht am stärksten zum Ausdruck in den Frühschriften, die sich zuerst mit diesem Problem beschäftigen [2]. Das Sakrament wird dort — und darin liegt ein Unterschied zu der Endform seiner Gedanken — noch besonders stark betont, aber die Art, wie er es tut, zeigt, daß ihm doch das Entscheidende die dadurch begründete christocentrische Gemeinschaft ist. Kein Christenmensch, heißt es dort, ist allein in seinem Sterben, sondern viele Augen sehen auf ihn: Gott selbst und Christus, die Engel, die Heiligen und alle Christen. „Da geht das Werk der Liebe und Gemeinschaft der Heiligen in Ernst und gewaltiglich." Da ist kein Zweifel, „daß die allesamt als ein ganzer Körper zu einem Gliedmaß zulaufen, helfen ihm den Tod, die Sünde, die Hölle überwinden und tragen alle mit ihm", von Luther prachtvoll verdeutlicht an der Episode der Elisageschichte 2. Kön. 6 [3]. Man sieht, die paulinische Idee des σῶμα Χριστοῦ tritt mit ihrer ganzen Plastik

[1] *Holl*, a. a. O. 288 ff. Das Problem von Luthers Kirchenbegriff ist in der Theologie eingehend verhandelt worden. Die wesentliche Literatur ist bei *R. Seeberg* a. a. O. 278 verzeichnet. Eine eindringliche, kritische Darstellung der Kontroverse gibt jetzt *Kattenbuschs* in Theolog. Studien und Kritiken Bd. 100, 197 ff. erschienene Untersuchung „Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff", die mir durch die Freundlichkeit des Herrn Verfassers während des Drucks zugeht. Auch ihm ergibt sich der gleiche prinzipielle Ansatz wie der weiterhin oben im Text vertretene.

[2] Sermon von der Bereitung zum Sterben, W. A. 2, 685 ff.; Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi, W. A. 2, 739 ff.

[3] W. A. 2, 695.

und ihrem unmittelbar religiösen Realitätsgefühl uns hier entgegen. So ist für Luther Sakramentsempfangen, wie es im Sermon vom Abendmahl heißt, nichts anderes „denn ein gewisses Zeichen empfahen dieser Gemeinschaft und Einleiben mit Christo und allen Heiligen"; es kann darum auch mit dem Zeichen und der Handschrift verglichen werden die man einem Bürger zur Bestätigung seines Bürgerrechts gibt, daß er „derselben Gemeinde Gliedmaß sei" [1]. „Diese Gemeinschaft besteht darin, daß alle geistlichen Güter Christi und seine Heiligen mitgeteilt und gemein werden dem, der dies Sakrament empfängt, wiederum alle Leiden und Sünden auch gemein werden und also Liebe gegen Liebe entzündet wird". „Wie in einer Stadt einem jeglichen Bürger gemein wird derselben Stadt Name, Ehre, Freiheit, Handel, Brauch, Sitten, Hilfe, Beistand, Schutz und dergleichen, wiederum alle Gefahr, Feuer, Wasser, Feinde, Sterben, Schäden, Aussätze und dergleichen, denn wer mitgenießenwill, der muß auch mitgelten (=zahlen) und Liebe mit Liebe vergleichen." „Hier sieht man, daß, wer einem Bürger Leid tut, der tut der ganzen Stadt und allen Bürgern leid. Wer einem wohl tut, verdient von allen andern Gunst und Dank. Also auch im leiblichen Körper, wie St. Paulus sagt, 1. Kor. 12, da er dies Sakrament geistlich erkläret. Die Gliedmaßen sind füreinander sorgfältig. Wo eins leidet, da leiden die andern alle mit, wo es einem wohl gehet, da freuen sich mit ihm die andern, so sehen wir. Tut jemand der Fuß weh, ja, das kleinste Zehlein, so sieht das Auge danach, greifen die Finger, rümpfet sich das Angesicht und der ganze Körper bieget sich dahin. Wiederum, wartet man sein, so tut es allen Gliedmaßen wohl. Dies Gleichnis muß man wohl merken, so man dies Sakrament verstehen will" [2]. Das heißt also, die religiöse Organismusidee wird energisch aufgegriffen und in ihr vor allem die Hauptschaft Christi, die Innerlichkeit der Güter und das reziproke Verhältnis der Glieder zueinander nachdrücklich betont.

Die große prinzipielle Schrift vom Papsttum in Rom von 1520 verdeutlicht diese Gedanken noch weiter. Es gibt drei Weisen, von der Christenheit zu reden, davon ist aber nur eine wirklich schriftgemäß: Die Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, d. h. eine Sammlung aller derer, die im rechten Glauben, rechter Hoffnung und Liebe leben [3]; Kirche ist also, das ist für uns wichtig, zunächst eine Personenmehrheit, aber ihr „Wesen, Leben und Natur", d. h. also ihr *eigentliches* Sein, ist nicht die *leibliche* Versammlung, sondern, wie es unter Berufung auf Paulus Eph. 4, 5 heißt, eine „Versammlung der Herzen in einem Glauben". Darum kann Luther auch die Christen eine „Versammlung im Geist" nennen, auch wenn sie tausend Meilen voneinander leiblich getrennt sind, weil ein jeglicher „predigt, glaubt, hofft, liebt und lebt wie der andere". Es ist also eine „geistliche Einheit, von der die Menschen eine Gemeinde der Heiligen heißen", sie genügt, um die Christen-

---

[1] W. A. 2, 743. [2] A. a. O. 743 ff.
[3] W. A. 6, 293.

heit zu konstituieren: sie ist auch schlechthin notwendig. Ohne diese Einigkeit gibt es keine Christenheit. — Daneben steht nun die andere, *nicht* schriftgemäße Weise von der Kirche zu reden: Versammlung in einem Hause, in einer Pfarrei, Bistum, Erzbistum, Papsttum, mit anderen Worten, die in sozialen Verbänden konkret organisierte Kirche. Hier gehen die „äußerlichen Gebärden", Singen, Lesen, Meßgewand, und der „geistliche Stand" der Bischöfe, Priester und Ordensbrüder, die nicht um des Glaubens willen so heißen, „den sie vielleicht nicht haben", sondern „daß sie mit äußerlichen Salben gesegnet sind" [1]. Nun ist bedeutsam, daß an sich diese „organisierte Kirche" nicht schlechthin abgelehnt wird; es heißt nur „von dieser Kirche, wo sie allein ist, steht nicht ein Buchstab in der Heiligen Schrift, daß sie von Gott geordnet sei". Darum führt Luther („die dritte Weise zu reden" als von Kirche gleich gottesdienstlichen Häusern können wir hier außer Ansatz lassen [2] eine doppelte Terminologie ein: Er unterscheidet die erste Kirche, die „natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist", eine „geistliche, innerliche Christenheit" von der anderen, die „gemacht und äußerlich ist", eine „leibliche äußere Christenheit" [3]. Also: der durch Glaube und Christusdienst konstituierte Gemeinschaft wird begrifflich die durch äußere Organisationsformen, Gottesdienst und Klerikerstand geordnete Gemeinschaft gegenübergestellt; beides sind aber durchaus wirkliche Personengemeinschaften. Und zwar wird — auch das ist bedeutsam — es ausdrücklich abgelehnt, beide Kreise voneinander völlig zu isolieren: im Gegenteil, er identifiziert ihr Verhältnis mit dem von Leib und Seele, dem innerlichen und äußerlichen Menschen der Einzelperson nach paulinischem Muster. Gewiß, die äußere Kirche macht nach ihm keinen zum wahren Christen, ihre Organisation und Stände können als solche auch ohne den Glauben bestehen; sie ist aber andrerseits auch nie ohne solche, die wahrhaftige Christen sind: „Gleich wie der Leib nicht macht, daß die Seele lebt; doch lebt wohl die Seele im Leib und auch wohl ohne den Leib." Das letzte ist wichtig; aus ihm geht hervor, daß das Normale durchaus die Verbundenheit von Seele und Leib, d. h. also das Einwohnen der Wesenskirche in der äußeren Kirche ist. — Dazu kommt nun noch ein Drittes. Der Ansatz Luthers scheint in eine Paradoxie auszulaufen: die rechte Kirche ist „eine Sammlung der Heiligen im Glauben", aber „niemand sieht, wer heilig oder gläubig ist". Wie kann man also „äußerlich merken, wo dieselbe Kirche in der Welt ist", oder auch: wie kann man merken, ob und wo die wesentliche Kirche in der äußeren ist? Die Antwort ist: sie ist erkennbar durch Zeichen, aber diese Zeichen können natürlich nicht „Rom, dieser oder der Ort sein", sondern es sind „Taufe, Abendmahl und das Evangelium" [4]. Die Gemeinschaft wird also nicht in dem Gemeinschaftswillen der Einzelnen, sondern in einem Religiös-Objektiven konstituiert, bleibt aber

---

[1] A. a. O. 296. [2] A. a. O. 297. [3] A. a. O. 296 f.
[4] A. a. O. 301.

darum stets auch Sozialität, wirkliche Personengemeinschaft. „Denn wo die Taufe und das Evangelium ist, da soll niemand zweifeln, es sind Heilige da, und solltens gleich eitel Kinder in der Wiege sein." Das entspricht einer immer festgehaltenen Grundanschauung Luthers: Gottes Wort, das die Herzen trifft, muß Frucht schaffen, es kann, nach dem prophetischen Wort, nie leer zurückkommen[1]. Die Sozialität ist also stets von Gott aus gesetzt und von Christus bestimmt, durch das sich im Wort vollziehende herzensmächtige Geistwirken. Von hier aus kann die Kirche dann wohl auch als unsichtbar bezeichnet werden, aber nicht in dem vielfach mißverstandenen Sinn, daß sie damit rein spirituell verflüchtigt würde, daß sie *nur* im Geist, rein ideal und unsichtbar existiert, sondern das „Unsichtbare" bedeutet eine Beziehung auf das Wesenhaft-Geistige, das die Kirche wirkt, die Gemeinschaft begründet und das darum Objekt des Glaubens ist. Die Kirche ist unsichtbar insofern, als das die Gemeinschaft begründende und zusammenhaltende Element ein Geistiges ist, das nicht dem Sinn, sondern nur dem Glauben zugänglich ist. Da aber Wort und Sakrament diesen Geist erzeugen, ist an ihrem Dasein zugleich das Dasein der rechten Kirche bezeugt. So kann sich später die Apologie der Augustana mit Recht in klassischer Formulierung verwahren: „Non somniamus platonicam civitatem"[2]. Wie ganz ähnlich die echte Sozialität der Kirche in den Schmalkaldischen Artikeln betont wird: Kirche sind die Heiligen, Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören und zugleich ganz entsprechend das Heiligkeitsprädikat der Kirche zurückgeführt wird auf das sie innerlich begründende Element: Die Heiligkeit der Kirche steht im „Wort und im rechten Glauben"[3]. Damit ist zugleich jedem Einwand aus der fehlenden Sündlosigkeit ihrer Glieder begegnet; „denn Heiligkeit heißt nicht ohne Sünde und Irrtümer sein hier auf Erden, sondern es heißt, wie St. Paulus sagt Eph. 5, 27, im Geist heilig sein durch Gottes Wort und doch in Sünde sein durchs Fleisch, welche um des Geistes Christi willen wohl vergeben sind". Eine abschließende und zugleich die am volksmäßigsten wirksam gewordene Formulierung enthält dann der Große Katechismus. Es ist der Geist, der uns in seine Heilige Gemeinde führt und uns legt: „in der Kirche Schoß", indem er uns predigt und zu Christus bringt. „Denn weder du noch ich könnten jemals etwas von Christus wissen oder an ihn glauben und ihn zum Herrn kriegen, wenn es nicht von dem Heiligen Geist durch die Predigt des Evangeliums uns angetragen und uns in den Busen geschenkt würde"[4]. Die Kirche ist eine „besondere Gemeinde in der Welt", sie ist „die Mutter, die einen jeglichen Christen durch das Wort Gottes zeugt und trägt, eine „gemeine Sammlung", ein „heiliges Häuflein" unter einem Haupt, Christus, die „durch den Heiligen Geist in *einem* Glauben, Sinn und Verstand

---

[1] W. A. 3, 259; vgl. Jesaja 55, 10ff. [2] Vgl. Zu Art. 7 und 8. *Müller*, 155.
[3] Pars III Art. 12. *Müller*, a. a. O. 324.
[4] W. A. 30, I, 188.

zusammenberufen ist, die mancherlei Gaben hat, doch in der Liebe einträchtig, ohne Rotten und Spaltung ist" [1]. Man sieht, wie energisch der paulinische Grundcharakter des christlichen Gemeinschaftsgedankens festgehalten ist — die religiös-metaphysisch begründete Organismusidee, die pneumatischer und christozentrischer Organismus zugleich ist.

Wie verhält sich nun dieser Kirchenbegriff Luthers, der mit solcher Energie die urchristlichen Linien gegenüber der organisatorischen Versteifung des Katholizismus heraushebt, zu dem Reichgottesgedanken? Auf alle Fälle steht er in sehr enger Beziehung zu ihm, doch ist das Verhältnis komplizierter, als es zunächst den Anschein hat.

Die Schrift gegen das Papsttum beruft sich gerade auf die Lukasstelle, die er übersetzt [2]. Das Reich Gottes ist inwendig in Euch. Der Reichgottesgedanke wird also gerade mit dem Begriff der geistlichen Kirche verbunden, von der auch das Wort gilt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" [3], „damit die Christenheit wird ausgenommen von allen weltlichen Gemeinen, daß sie nicht leiblich sei." An anderen Stellen finden wir wieder die Antithesen: Reich Gottes und Reich des Kaisers, Weltreich und Christi Reich [4]; dann heißt es auch: „Ecclesia regnum dei est et dicitur, quod solus deus in illa regnat, imperat, loquitur, operatur, glorificatur" [5]. Oder auch: „Solch Himmelreich fängt hienieden auf Erden an und heißt mit einem andern Namen die christliche Kirche hier auf Erden, da Gott durch sein Wort und seinen Geist inne regieret" [6]. Also scheinen die Begriffe Reich Gottes, Christi Reich und Kirche ganz ineinandergeschlungen zu sein wie im Katholizismus.

Dagegen ist nun freilich zu sagen, daß die Dinge hier durchweg eine andere Färbung schon dadurch bekommen, daß alles Institutionelle wegfällt und daß mit der Verlegung des Schwerpunktes in die rein religiösen Faktoren die Möglichkeit der Materialisierung und Umbiegung ins Magische weithin entzogen ist. Dagegen spricht weiter, daß in Luthers Frömmigkeit das Eschatologische seinen ganz bestimmten Platz hat. Das begleitet ihn in allen Perioden, nicht mit der sinnlich-apokalyptischen Eschatologie des Mittelalters, sondern mit den großen und monumentalen Zügen prophetischer Frömmigkeit [7]. Dazu kommt weiter, daß Luthers Frömmigkeit sehr stark, wie wir im Anschluß an *Johannes Weiß* [8] formulieren können, unter dem Aspekt des supranaturalen Konflikts zwischen Gottes- und Teufelsreich steht — man braucht ja nur an sein Reformationslied zu erinnern —; auch manche Züge insbesondere in der Auslegung der zweiten Bitte gehören hier-

---

[1] A. a. O. 190. [2] W. A. 6, 293. [3] A. a. O.

[4] W. 28, 281. [5] W. 8, 656.

[6] E. A. 5, 231. *Kattenbusch* a. a. O. 238 f. weist auch auf Luthers Lied von der Kirche hin. Vgl. dazu ferner *R. Seeberg,* a. a. O. 290 und *J. Weiß,* a. a. O. 31 ff. Eine theologische Monographie über den Reichgottesbegriff bei Luther fehlt merkwürdigerweise.

[7] Vgl. *Preuß,* Luthers Frömmigkeit, 1917, 71 f.

[8] J. Weiß, Idee des Reiches Gottes 32 f.

her: Mit Nachdruck wird das „Dein Reich *komme*" unterstrichen. Wir sollen, heißt es, bitten und begehren aus dem Elend zu kommen, der Fremde, unter grausamen Feinden, des Landes, des allerliebsten Vaters beraubt. Jeder, auch der Fromme ist noch in des Teufels Reich. Das Reich Gottes aber ist der Zustand, „wo keine Sünde mehr in uns ist, sondern alle unsere Glieder, Kraft und Macht Gott untertan und in seinem Gebrauch sind, so daß wir mit Paulus sagen können: Ich lebe jetzt, aber nicht ich, sondern Christus in mir [1]. Also beide Reiche werden als zwei Seelenzustände gefaßt, trotzdem ist aber Gottes Reich nicht nur dieser Zustand, der jetzt im Menschen anbricht durch Wort und Glaube, sondern er kommt in zweierlei Weise: einmal hier zeitlich und zweitens ewig durch die Offenbarung, d. h. durch die Endvollendung [2]. Also jener Immanenzgedanke, der jene Interpretation der Lukasstelle bestimmt, hebt das Eschatologische nicht auf. Das Entscheidende ist, daß nun dieser gegenwärtige Reichsgedanke gefaßt wird im Sinne der Herrschertätigkeit Gottes durch seinen Sohn: Gottes Reich heißt nichts anderes als daß Gott seinen Sohn in die Welt geschickt, daß er uns erlösete und frei machte von der Gewalt des Teufels und zu sich brachte und regierte als ein König der Gerechtigkeit [3]. Das Regiment besteht in der Vergebung der Sünden und insofern ist der Christ im Reich der Gnade. Das gegenwärtige Gottesreich ist also gefaßt als die sich auf die einzelnen Seelen wie auf die Gesamtheit der Gläubigen erstreckende Heilstätigkeit Christi. Das heißt aber nichts anderes als daß es der urchristliche, dynamische, personale, in Christus zentrierte Begriff ist, der hier wiederkehrt und zwar in bewußt biblizistischer Formulierung. Dem entspricht es, wenn, wie *R. Seeberg* mit Recht aufmerksam macht, Luther die Tendenz hat, Reich zumeist im Sinn von *Herrschaft* zu nehmen, wie er ja auch von weltlicher Obrigkeit und Regiment spricht [4]. Reich Gottes ist ihm königliche Gewalt, Herrschaft Christi, die durch das Wort Glaube und Leben erzeugt. Er sieht die Dinge ganz wie das Urchristentum nicht von irgendeinem menschlichen Tun [5], sondern von Gott und Christus aus; erst von da an bezieht er auch die Menschen, die von Christi Geistwirkung ergriffen sind, in den Begriff hinein. Dem entspricht es schließlich auch, wenn Luther einen ganz prinzipiellen Unterschied macht zwischen Gottes Reich und Christi Reich und zwar im engen Anschluß an 1. Kor. 15, 25. Das Himmelreich ist das Reich, in dem die seligen Geister und Engel sind, die nicht Fleisch und Blut haben, dazu wir endlich auch kommen sollen — also etwas ganz Jenseitiges; das Reich des Sohnes aber ist in diesem Leben und unter den Menschen [6]. Es ist „zweierlei Reich und doch einerlei Reich" [7]. Das Reich Christi, als solches dem Reich des Teufels entgegengesetzt,

---

[1] Vgl. W. A. 2, 95 ff. [2] W. A. 30, I, 200.
[3] A. a. O. 100. [4] *R. Seeberg*, D. G. IV, I, 270, 197.
[5] Vgl. dazu auch *J. Weiß*, a. a. O. 39.
[6] Werke Erlanger Ausgabe 17, 224. [7] E. A. 17, 224.

ist noch unsichtbar: „Ich kann wohl im Reich der Gnade stehen und doch außen so schwach sein, daß du mich magst für einen Buben ansehen“ [1]. In *diesem* Reich ist uns eine Decke vor den Augen gezogen, daß wir nicht sehen, sondern glauben müssen — in dem anderen glauben wir nicht mehr, sondern sehen mit Augen. „Sonst ist es und wird ganz Ein Ding sein.“ „Aus diesem Reich des Wortes und Glaubens wird ein anderes Reich werden, wo wir nicht mehr hören und glauben, sondern Gott den Vater und Jesum vor Augen sehen“ [2]. D. h. also *ein* Reich geht aus dem anderen hervor, aber es ist als Reich des Schauens von dem des Glaubens der Art nach verschieden. Wie wesentlich das ist, sieht man daraus, daß die späteren lutherischen Dogmatiker dann bewußt an diesem Punkt ansetzen: sie differenzieren das regnum Christi als ein Stück des Heilswerks in der *Christologie* von dem regnum Dei, das in die *Eschatologie* gehört; so können die klassischen Dogmatiker, Johann Gerhard, Quenstedt, Hollatz die scharfe Grenze ziehen zwischen dem regnum potentiae als dem dominium generale super omnia videlicet gubernatio coeli et terrae et regnum iustitiae, d. h. der Gottesherrschaft in Natur und Geschichte, und dem regnum gratiae als der communio sanctorum, der wahren Kirche Christi, die in Kraft des Heiligen Geistes per verbum et sacramenta steht; beide werden dann endgeschichtlich zu *einem* im regnum gloriae, das durch die traditio triumphateria regni Christis entsteht [3]. Diese Tradition geht noch bis zu Alexander v. Oettingen, den letzten lutherischen Dogmatiker im alten Sinne, der mit allem Nachdruck Kirche und Reich Gottes als zeitlich und räumlich, der Eigenart und dem Umfang nach, qualitativ und quantitativ wohl unterschiedene Größen nennt [4]. Das eigentümlich Fließende der Reichgottesidee tritt uns also auch bei Luther entgegen. Aber auch bei ihm ist sie dynamisch und auch bei ihm bleibt das Eschatologische und damit sein wesensmäßiger Spannungscharakter erhalten, während die Gegenwartsaussagen nie ins Institutionell-Gegenständliche verschoben, sondern durchaus als zusammenhaltende geistige Kraft des Wirkens Christi erfaßt werden. Wenn *Sohm* ohne weiteres bei Luther Gottesreich, Himmelreich, Reich Christi gleichsetzt, die sichtbare Kirche das sichtbar werdende Reich Christi gleich Himmelreich gleich Gottesreich nennt und die sichtbare Kirche geradezu als das sichtbar werdende Gottesreich bezeichnet [5], so vereinheitlicht er den Tatbestand wieder allzu sehr, indem die dogmatische Innerlichkeit wie die eschatologische Spannung gleicherweise außer Ansatz bleiben.

Ein Letztes gilt es noch herauszuheben: Wir haben gesehen, wie Luther den paulinischen *σῶμα*-Begriff in seiner vollen, christozentrisch verfaßten Form aufgenommen hat. Insofern ist auch sein Kirchenbegriff wesentlich

---

[1] E. A. 10, 275. [2] E. A. 224.

[3] Vgl. die historischen Nachweise bei *Alexander v. Oettingen*, Lutherische Dogmatik II, 2, 191 (1902).

[4] A. a. O. 479. [5] *Sohm*, Kirchenrecht I, 468, 485.

Gefolgschaftsgemeinschaft, alle dort entwickelten Gedanken treffen auch auf ihn zu, und indem alles Institutionelle eliminiert wird, wird er dem Katholizismus gegenüber in seiner Urform wieder hergestellt. Die Frage ist: Tritt nun aber nicht ein ganz Neues ein in der Betonung des *Wortes*, das bei ihm doch zugleich auftritt als der historische Begriff Evangelium und Bibel, d. h. der Summe des christlich-religiösen Schrifttums der Frühzeit? Ist damit nicht eine lebendige Geistreligion zu einer toten Buchreligion gemacht und damit das Wesen ihrer Gemeinschaft von Grund aus verändert? Das ist deswegen nicht der Fall, weil auch nach dieser Seite hin *Geist* und *Wort* ineinandergeschlungen sind: Gott hat diesen Heiligen Geist geordnet, daß er ordentlicherweise kommt durch das Wort [1]. Oder anders gefaßt: Die Kirche wird regiert durch das Wort, „Mundrute und Mundschwert", wo die weltliche Gewalt mit Rute und Schwert regiert [2], — so vollzieht er etwa die berühmte Wendung gegen Karlstadt, „den geistreichen und schriftlosen Kopf" [3]. Wort und Schrift stehen so tatsächlich in engster Beziehung zueinander: Die Schrift ist das „göttliche Recht der Kirche" [4], d. h., können wir sagen, die Summe der Normen und Kräfte, die die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenhalten. Aber eben: Mundrute und Mundschwert wenden sich an die *Gewissen*; es ist „ewiges Wort", d. h. die Schrift wird nicht legalistisch-buchmäßig, sondern pneumatisch-dynamisch, eben als an den Seelen und Herzen wirkende Geistkraft gefaßt. Der wahrhaftige Gott redet in der Schrift, der Geist hat seine Weisheit und Geheimnis in das Wort gefaßt und in der Schrift offenbart [5]. So ist die Beziehung auf das „Buch" nur ein scheinbarer Gegensatz gegen Paulus; denn die Schrift wirkt pneumatisch-dynamisch eben als Botschaft Christi und Zeugnis von Christus. „Die Schrift hat nicht mehr denn Christum und christlichen Glauben in sich" [6], „alle Schrift zeigt Christum" (Röm. 3, 21), wie St. Paulus nichts denn Christus wissen will 1. Kor. 2, 2 [7]. Der rechte Prüfstein aller Bücher ist darum, „ob sie Christum treiben"; „was Christus nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus oder Paulus lehrt" [8], wobei festgehalten werden muß, daß unter Christus stets verstanden wird das ganze Erlösungswerk [9], das paulinische Wort vom Gekreuzigten und Auferstandenen, d. h. das Zeugnis von jenem Handeln Gottes in der Geschichte, von dem einst der Ruf der Urchristenheit erging.

Aber wie kommt es von einem so ganz von innen gesehenen und an allen entscheidenden Punkten auf ein bewußtes Festhalten dieser Innerlichkeit abgestellten Kirchenbegriff zu irgendeiner Form rechtlicher Gestaltung und irgendeinem Ansatzpunkt äußerer Organisation, ja, ist solche Gestaltung und

---

[1] W. A. 33, 275; 45, 615; 46, 54. [2] W. A. 46, 234 ff.; 11, 249 ff.
[3] W. A. 18, 167. [4] W. A. 2, 279.
[5] W 36, 501, 40, 2; 593. [6] W. A. 8, 236. [7] E. A. 63, 157.
[8] E. A. 63, 157. [9] Vgl. *R. Seeberg* a. a. O. 339 f.

solche Organisation gegenüber der Energie, mit der die zentrale Geistbestimmtheit der kirchlichen Gemeinschaft betont wird, überhaupt möglich? Das ist freilich klar, das geistige Schwert, von dem das Mittelalter sprach, der Wille und die Obrigkeit, die die Kirche regieren, müssen hier ganz andere sein als dort. Dort hatte Gott magisch-sakramentale Macht und Rechtsbefugnis seinen Stellvertretern delegiert, von denen aus sich das große System der Rechtsnormen und Amtsfunktionen absetzt, das der weltlichen Macht und Rechtsordnung als nicht minder feste, ja höherwertige Macht und Rechtsordnung zur Seite trat. Hier regiert Gott die Kirche unmittelbar selbst durch die pneumatische Macht des Wortes und alles Weiterwachsen und Weiterarbeiten an uns kann in diesem Leben nur ein Wachsen und Arbeiten aus und in diesem Wort sein, auch da, wo die paulinische Gabe der *κυβέρνησις*, der Leitung, führend und beratend die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenschließt. Damit war ihr wesenhafter Unterschied von aller weltlichen Leitung und Ordnung gegeben; sie ist ein von Grund aus anderes, und die alten mittelalterlichen Symbole der Leitung, Schwert und Rute, müssen sich eine Umkehrung in fast das Gegenteil ihres eigentlichen Wesens gefallen lassen, wenn sie — die grandiose Vision der Offenbarung klingt auf — jetzt als Mundrute und Mundschwert gefaßt werden. Denn es ist kein äußerer Zwang und Gewalt, wie sie dem Mittelalter zwar nicht als Wesen des Rechts, wohl aber mit dem Recht unzertrennlich in Richtschwert und Rutenbündel des Meisters Hans, des Henkers, entgegentrat; es ist innere Macht, Gotteskraft, die die Menschen von innen her ergreift und unterwirft, und alles Leiten und Regieren in dieser Gemeinschaft der Christusverbundenen ist nichts als ein Zeigen und Weitergeben dieser Macht, wie sie in der Botschaft von dem kündlich großen Geheimnis, das in Christus erschienen ist, umschlossen liegt: „Das Wort, das Wort allein muß es machen" — und darum auch „Das Wort sie sollen lassen stahn", das Wort, das zugleich Geist und Gabe und Da-Sein des lebendigen Herrn ist. So ist die Kirchengewalt — das hat *Sohm* glänzend dargelegt und damit ein bleibendes Ergebnis kirchenrechtlicher Forschung fest fundamentiert — als das Amt der Schlüssel Verwaltung des Worts und nur Verwaltung des Worts, Seelsorge und nur Seelsorge. Seine Aufgabe, das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben, Lehre zu beurteilen und die Gottlosen, deren Wesen offenbar geworden ist, aus der christlichen Gemeinde auszuschließen [1], ist gerade der menschlichen Natur des weltlichen Schwertes entgegengesetzt und nur geistliche Macht. Denn ihr Regieren ist nichts anderes als Gottes Wort treiben, damit die Christen führen und die Ketzerei überwinden [2]. Diese Macht aber steht, eben weil sie unmittelbar folgt aus der wirkenden Kraft des Wortes, jedem einzelnen zu: wie durch die Taufe und den in ihr wirkenden Christusgeist jeder zum Priester geworden

[1] Vgl. *Sohm* I 520 ff. und dazu jetzt auch *R. Seeberg* IV, 1, 293 f.

[2] W. A. 11, 271; 6, 440 f.; 46, 730 f.; 30, 2, 421; 32, 459.

ist, so hat auch jeder Teil an diesem Amt des göttlichen Worts, wie das Herrenwort Matthäus 16, 18 von jedem gilt, der wie Petrus glaubt und bekennt [1]. *Sohm* hat von hier aus bekanntlich jede Möglichkeit eines Kirchenrechts verneint. Die Partien, in denen er die prinzipielle Absage Luthers an alles Kirchenrecht umschrieben hat, gehören zu den packendsten seines Werkes, ja man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß hier psychologisch wie historisch und systematisch für ihn der eigentliche Quellort seiner Grundidee lag. Wenn die Kirche nicht in Papstgewalt oder Bischofsgewalt oder anderen äußeren Einwirkungen besteht, sondern allein im Wort Gottes und rechten Glauben, so liegt darin nicht allein eine Verwerfung katholischen *göttlichen* Kirchenrechts. Luther hat damit vielmehr für *Sohm jedem* Kirchenrecht, jederlei göttlichem Kirchenrecht und im Grundsatz ebenso jederlei menschlichem, als geschichtliche Satzung sich gebenden Kirchenrecht, er hat dem Kirchenrecht als solchem, welcher Art es auch immer sei, den Krieg erklärt. So wird für *Sohm* die Verbrennung der Bannbulle über ihre konkrete kirchenpolitische Bedeutung hinaus zu einem symbolischen Akt großen Stils über die Zeiten hin: „Nicht bloß das päpstliche Recht, sondern das Kirchenrecht wollte Luther verbrennen“ [2].

Nun ist freilich unschwer nachzuweisen, daß die eigenen Quellenbelege, die *Sohm* zu dieser These gibt, seine Position in keiner Weise stützen. Gerade die Stellen, die er anführt, enthalten nichts von jener weitgespannten und ganz aufs Allgemeinste und Prinzipielle bezogenen Zielsetzung; sie beziehen sich vielmehr ganz konkret auf das unmittelbar vorliegende päpstliche Kirchenrecht, „des Papstes unerträgliche Gesetze“, die „römischen Gesetze“, und zwar mit einer ganz bestimmten Begründung. Es wird verbrannt als „vergiftete und greuliche Lehre“, drinnen „nichts Gutes ist“, und „ob etwas Gutes drinnen wäre, . . . so ist's doch alles dahin gezogen, daß es Schaden tun soll und den Papst stärken in seinem antichristischen Regiment“ [3]. Das heißt also nichts anderes als der sündige Zweck des päpstlichen Kirchenrechts macht es verbrennungsreif, der sündige Zweck mit seiner „summa summarum: Der Papst ist ein Gott auf Erden“, der an sich auch gute Partien, wie etwa bestimmte Teile des Dekrets in seiner letzten Zielsetzung unheilvoll wirken läßt [4]. Das ist ganz der gleiche Standpunkt wie in der Schrift an den christlichen Adel: wenn dort das ganze päpstliche Recht vom ersten Buchstaben bis zum letzten ausgetilgt werden soll, dann eben darum, weil „in ihm nicht zwei Zeilen sind, die einen frommen Christen könnten unterweisen“, und leider „so viel irrige und gefährliche Gesetze, daß nichts besser wäre als man machte einen roten Haufen draus“ [5]. Mit anderen Worten: Nicht abstrakt von der Funktion eines Rechts an sich, sondern ganz konkret von dem gefähr-

[1] W. A. 8, 495, 458. Schmalkaldische Artikel bei *Müller* 333 f.
[2] *Sohm* I, 460 ff. [3] E. A. 24, 165. [4] A. a. O. 163, 165.
[5] W. A. 6, 443.

lichen materiellen Inhalt des gegenständlich vorliegenden kanonischen Rechts wird gesprochen, und wenn es weiter heißt: „Das geistliche Recht heißt auch darum geistlich, daß es kommt von dem Geist — nicht von dem heiligen Geist, sondern von dem bösen Geist“ [1], so ist das wieder eine zu blutigster Ironie gesteigerte Aussage über ein konkretes Rechtssystem, das seinen eigenen vorgesetzten Zweck in sein Gegenteil verkehrt hat. Auch in der Schrift gegen *Emser* wird nur von „*dieser* Menschenlehre und geistlich Recht“ gesprochen, die zu bessern nicht möglich sei [2]. Immer nur verlangt er kategorisch die vollständige Abschaffung des päpstlichen Gesetzbuches; aber daß er damit zugleich die Abschaffung des Kirchenrechts an sich und in jeder irgendwie denkbaren Funktion, die es in einer geordneten kirchlichen Sozialität haben könnte, fordert, läßt sich nirgends aus Luther belegen. Hätte er sie wirklich gehabt, so müßte es doch sehr verwunderlich erscheinen, daß er sie bei ihrem Radikalismus in unzweideutiger Form nirgends ausgesprochen hat. Mindestens also bleibt hier eine Lücke in dem unmittelbaren Quellenbefund: diese Lücke muß somit aus anderen, in der Gesamtanschauung Luthers liegenden Gründen ausgefüllt werden. Was richtig an *Sohms* These ist, wird dabei ohne weiteres klar: Wenn der Organismus der Wesenskirche unmittelbar durch das Wort und den in ihm wirkenden Christusgeist begründet ist und in dieser Geistgemeinschaft in seiner ganzen Fülle zur Entfaltung kommt, dann ist für das Recht als eine eben diese Gemeinschaft erst konstituierende Größe kein Platz mehr offen. Der Fehler des Papsttums, der seine Träger zu einem Gott auf Erden macht, ist, daß er seine Rechtsherrschaft auch über der unmittelbaren Christusgnade und dem unmittelbar wirkenden Wort aufgerichtet hat; deswegen wird sein Gesetzbuch verbrannt und damit würde allerdings jedes Recht, das in gleichen Bahnen liefe und eine Rechtsherrschaft jenseits und über dem Wort und dem Geist stabilisierte, der gleichen Verdammnis anheimfallen, nicht weil es Recht an sich ist, sondern weil es in den gleichen konkreten Fehler verfallen und sich selbst damit depravieren würde. Also eine ganz bestimmte, zentrale, die Reinheit und Unmittelbarkeit des religiösen Prozesses und des christlichen Gemeinschaftslebens gefährdende Rolle des Rechts wird verworfen, nicht aber wird damit zugleich notwendig, daß auch jede andere Funktion des Rechts auch innerhalb einer religiös bestimmten Gemeinschaft negiert wird. Denn die Antithese *Sohms*, „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch: Denn das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich“, ist gerade innerhalb der reformatorischen Gedanken nicht haltbar. Sie ist schon an sich bedenklich, weil sie in ihrem zweiten Teil nur durch eine Auffassung vom Recht gestützt werden kann, die seine formalen Elemente und seine Tendenz zur zwangsweisen Verwirklichung als eigentliche Wesensfaktoren einseitig in den Vordergrund schiebt [3] und

[1] A. a. O. 445. [2] E. A. 27 270. [3] Kirchenrecht I 2 ff.

seinen Inhalt positivistisch als die Ordnung des Selbstbehauptungstriebes eines Volkes erklärt [1]; sie widerspricht auch vor allem dem, was uns als Luthers eigene Grundauffassung von den beiden Größen Kirche und Recht entgegentritt. Denn das Recht tritt ihm nicht nur entgegen in den beiden Formen, die *Sohm* nennt, als göttliches Kirchenrecht, wie es, die Wesenskirche begründend, das kanonische Recht zu sein beansprucht, und als menschliche, geschichtliche und darum veränderliche Satzung, wie sie der moderne Jurist sieht, sondern es ist ihm über das letzte hinaus eine andere, dritte und als solche zugleich unmittelbar gottgesetzte Ordnung, die, wie Ehe, Beruf, Obrigkeit zwar nicht der Erlösungs-, wohl aber der Schöpfungsordnung angehört. Denn das Gesetz, mit dem Gott als seiner Forderung das Regiment der Welt übt, ist nicht nur auf Moses Tafeln geschrieben, sondern lebt in allen Menschen im Gewissen und in der Vernunft, die so zum eigentlichen Rechtsbrunnen [2] wird und alle Rechtsordnung nicht nur richtig auslegt, sondern recht eigentlich erst begründet. Hierin und in der Uebereinstimmung mit dem von Gott im Gewissen offenbarten Naturrecht und in der gottgesetzten Sozialfunktion des Rechts, die dem Bösen wehrt und dem Guten zum Sieg hilft, liegt das eigentlich Wesenhafte des Rechts. „Das oberste Recht und Meister allen Rechtes bleibt die Vernunft“ [3]. So kann er sagen: „Wo du aber der Liebe und Natur Recht aus den Augen thust, wirst du es nimmermehr so treffen, daß es Gott gefalle, wenn du auch alle Rechtsbücher und Juristen gefressen hättest“ [4]. Das Recht fließt also unmittelbar aus Gott, ja ist ein Bestandteil der Uroffenbarung, die allen Menschen gemeinsam ist; es hat wohl einen Dienst an dieser Welt und in dieser Welt zu erfüllen und ist insofern, als im Sinne des Objekts, an dem es sich entfaltet, weltlich, aber nicht weltlich in dem Sinne eines Werturteils, denn seinem inneren Sinne nach ist es gottgestiftete Größe. Die altdeutschen Rechtssprichwörter „Wer Gott minnet, der minnet Recht“ — „Gott ist selber Recht“ umschreiben genau das, was auch Luther empfindet [5]. Und ebenso ist der Satz *Sohms* nach seiner ersten These hin korrekturbedürftig. Gewiß, die Wesenskirche gehört der Erlösungsordnung an und steht so qualitativ über der Schöpfungsordnung, wie Gnade über dem Gesetz steht. Weil sie Erlösungsordnung ist, kann sie in ihr Wesen das Recht nicht aufnehmen, weil dies sonst selbst zum Charakter der Heilsbedingung erhoben wird. Aber wie wir oben gesehen haben, daß die Wesenskirche Luthers nicht als civitas Platonica in abstrakter Spiritualität und Idealität in der Sphäre reiner Geistes-

[1] Vgl. dazu *Sohm*, Institutionen, 15. Aufl., 22.

[2] W. A. 11, 280. [3] W 11, 272. [4] W. A. 11, 279.

[5] Ueber das Problem des Naturrechts bei Luther habe ich in *meinem* Aufsatz Elternrecht, Reichsverfassung und Schulverwaltungssystem, Archiv des öffentlichen Rechts N. F. 12, 199 ff., gehandelt. Vgl. hierzu auch die wichtigen Ausführungen bei *Kahl*, Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches, in Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für Otto Gierke 1910.

begriffe lebt, sondern zugleich echte, äußerliche Gemeinschaft, leibliche „äußerliche Christenheit“ ist, in der die geistliche innerliche Christenheit drinsteckt wie die Seele im Leib, wenn auch so, daß eben die Seele und nicht der Leib das Wesen ausmachen [1], so gilt auch hier, daß die sich um das Wort, das jenes innere Leben entzündet, sammelnde äußere Gemeinschaft der Gläubigen keine völlig reine und ungetrübte Darstellung der Wesenskirche ist (die dennoch in ihr steckt, weil das in ihr gepredigte Wort nie leer zurückkommen kann), sondern stets eine große Anzahl von Werdenden und Unfertigen, ja auch Heuchlern enthält [2]. Sicher, in der Wesenskirche herrscht nur das Wort, herrscht nur Mundrute und Mundschwert, ragt das weltliche Schwert der Obrigkeit und des Rechts nicht hinein, vermag es darum wie nicht die positive Beziehung des Einzelnen zu Gott und Christus herstellen, so auch nicht den Einzelnen vom Leibe Christi trennen; aber wie in der gegebenen Wirklichkeit die ideelle Kirche nur in der Schale und als Kern der empirischen, ums Wort gescharten Gemeinschaft auftritt und vom Glauben nur in, mit und unter dieser gefaßt werden kann, so ist die in konkreter Sozialität auftretende Kirche eben um jener Beimischungen willen trotz der Gottzugehörigkeit ihres Wesenskernes und des ihn nach außen verbürgenden Wortes zugleich der Welt verhaftet und in diesem Sinne selbst ein Stück der Welt. Kirche und Recht stehen sich also, wenn wir die Konsequenz des lutherischen Gedankens ziehen, nicht in absoluter Ausschließlichkeit gegenüber; wie das empirische, die Welt ordnende Recht Norm, Grund und Stiftung findet im überweltlichen Gotteswillen, so ragt umgekehrt die Kirche als innere Gemeinschaft metaphysischer Ueberweltlichkeit unmittelbar hinein in diese Welt und muß in sie hineinragen, weil sie ja nicht das eschatologische Gottesreich der Fülle der Zeiten, sondern das in dieser Zeit pilgernde und kämpfende regnum Christi ist. Es ist also bei aller prinzipiellen Verschiedenheit und trotz ihrer qualitativen Differenz als Schöpfungs- und als Heilsordnung in der Entfaltung und Beziehung an bzw. zum gleichen Objekt Welt durchaus eine Berührung, ja Durchdringung beider möglich — vorbehaltlich der einen Ausnahme, daß die Rechtsordnung niemals den Anspruch erheben darf, die im Kern der Wesenskirche gehobene und begründete unmittelbare Gottes- und Christusbeziehung der Gemeinschaft positiv oder negativ beeinflussen zu wollen. In *diesem* Sinne kann das Kirchenrecht nicht wie im Papsttum ein besonderes „göttliches“ Recht sein; das in der Empirie der sichtbar-unsichtbaren Kirche mögliche Recht ist also niemals qualitativ verschieden von allem anderen Recht. Oder anders gesprochen: Das gesamte Recht wird für das weltliche Schwert und ihre Obrigkeit frei; es gibt kein wesenhaft verschiedenes „kirchliches“ und „weltliches“ Recht, sondern alles Recht ist in diesem Sinne der Herkunft seiner Satzung, nicht der religiösen Wertung, weltlich.

---

[1] W. A. 6, 297. [2] W. A. 50, 632; E. A. 9, 303; 14, 211.

Es entspricht diesen Zusammenhängen, wenn Luther je und je nicht nur von konkreter menschlicher Ordnung in der Kirche gesprochen hat, sondern selbst bereit war, die päpstliche und episkopale Gewalt anzuerkennen, vorausgesetzt, daß sie die Gewissen freiließen, und nur als geschichtlich gewordene, menschliche Ordnung aufträten [1]. Nach *Sohm* wäre das ein Dulden der Rechtsordnung, *obgleich* sie dem Wesen der Kirche widerspräche, *obgleich* sie Unrecht sei [2] — eine unmögliche Interpretation, denn sie würde ein unmittelbar Gottwidriges mitten in der relgiösen Sozialität dulden und zu deren völliger ethischer Umkehrung dienen. Die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs muß also eine andere sein: Offenbar hat die Rechtsordnung mit dem Augenblick, wo sie auf den Anspruch verzichtet, Erlösungsordnung zu sein, die Gewissen zu binden und mit ihrem Zwang von sich aus die Wesenskirche zu konstituieren, wo sie sich also nur noch als menschliche Erfüllung der Schöpfungsordnung auch hier fühlt, das Wesenswidrige und Unrechte verloren; sie wird für die konkret gegebene Kirche, die ja stets die dem Glauben offenbare, im Wort sich verwirklichende Wesenskirche und die äußerlich erfaßbare Versammlung der sich zu Verkündigung und Sakrament Haltenden in Einem ist, tragbar. Nehmen wir noch den bei Luther mit aller Klarheit vorhandenen Gedanken hinzu, daß diese Kirche als Predigtkirche stets zugleich Missionskirche ist [3] und so ständig die Tendenz hat, sich stärker in der Welt zu entfalten und diese Welt weiter zu durchdringen; und fügen wir dann die in der Schrift von der Obrigkeit entwickelte Lehre hinzu, daß der Christ die von Gott in die Welt gesetzten Ordnungen gebrauchen darf und muß [4], weil und insofern sie der Sünde und den gottwidrigen Instinkten wehren soll, so können wir abschließend formulieren: Rechtsordnung ist in der Kirche möglich, insofern sie nicht die Gewissen binden und das Wesen der Kirche als einer freien Heilsordnung des im Wort wirkenden Christusgeistes verändern will. Damit ist der Inhalt der Rechtsordnung zugleich *negativ* bestimmt. Rechtsordnung ist in der Kirche notwendig, insofern die Wesenskirche nie rein, sondern stets in empirischer Trübung in geschichtliche Wirklichkeit tritt, insofern sie selbst an der Welt Anteil hat und damit den gottgesetzten Ordnungen der Welt unterworfen ist. Ebenso wird ihr Inhalt aber auch damit zugleich *positiv* bestimmt. Denn wie die empirische Kirche ihre Norm und Bestimmtheit von der sie innerlich tragenden und bedingenden Wesenskirche erhält, so gilt dies auch von der rechtlichen Ordnung der empirischen Kirche: sie hat einen spezifischen kirchlichen Sinn und Zweck nur insofern, als sie sich bewußt nur als Dienst zur Sicherung und Entfaltung der der Wesenskirche eigentümlichen Gaben

---

[1] W. A. 2, 188 ff.; dazu *R. Seeberg,* a. a. O. 289.

[2] Kirchenrecht I, 478 [3] Vgl. z. B. W. A. 19, 73.

[4] W 11, 245. Vgl. dazu *meine* Abhandlung Luther und die deutsche Staatsidee, 1926. insbesondere 8 ff., 26 ff., 29 ff.

und Kräfte und als Gefäß ihrer in Glaube und Liebe wirkenden Gemeinschaft weiß. Das Recht der Kirche ist also gegenüber dem Recht, das Staat, Familie und die anderen Sozialordnungen umschließt, kein qualitativ anderes oder auf höherer Ebene gelagertes und ist insofern mit ihm identisch und gleichartig; es ist aber als das Recht einer Sozialität, die ein eigentümliches, von Staat, Familie und anderen Organismen verschiedenes Leben in sich trägt, nach dessen besonderen Gesetzen zu gestalten und insofern eine besondere, eigenartige, nur sich selbst gleiche Spezifizierung und Individualisierung der Größe Recht. Damit wandelt sich aber die Frage: Ob Kirchenrecht möglich sei? in die andere um: *Wie* muß Kirchenrecht sein, um im Protestantismus nicht nur ertragen, sondern auch innerlich akzeptiert werden zu können?

Damit steigt dann freilich ein Organisationsproblem allerersten Ranges auf. Die alte Kirche hatte es von ihrem Standpunkt aus mit verhältnismäßiger Leichtigkeit zu lösen gewußt, indem sie den metaphysischen Charakter der spiritualen christozentrisch erfaßten Gefolgschaftsgemeinschaft unmittelbar in einem empirischen Herrschaftsverband und Anstaltsorganismus verwandelte, der sich um die im Papalismus, Episkopalismus und Sazerdotalismus gegebenen autoritären Zentren gruppierte. Zwar war der Gedanke einer anderen möglichen Betrachtungsweise, der das Ganze als Korporation konstruierte, nie ganz verschwunden, sondern hatte sogar in der Ausbildung einer spezifischen kanonistischen Korporationstheorie einen bedeutsamen Beitrag zu juristischen Dogmen- und Ideengeschichte gegeben; aber eben die in ihr notwendigerweise festgehaltene hierarchische Organisation bewirkt, daß diese Theorie an allen entscheidenden Punkten in den reinen Anstaltsbegriff umschlägt und letzten Endes lediglich fiktiver Natur bleibt[1]. Damit war dann freilich eine ungeheure Einheitlichkeit des Stils gewonnen, die sich bis in alle konstruktiven Einzelheiten des religiösen wie des juristischen Verständnisses auswirkte, aber um den Preis, daß die unmittelbare Transposition des metaphysischen Gliedschaftsverbandes in einen ihm wesensgleichen empirischen Herrschaftsorganismus diesen selbst mit allen Funktionen der heilsnotwendigen Mittlerbeziehung ausstattete und so der ganze hierarchische Apparat als heilsnotwendige Bedingung in die Beziehung des einzelnen zum Christushaupt eingebaut wurde. Juristisch wirkte sich das Gleiche aus, wenn nur der Klerus zu aktivem und subjektmäßigem kirchlichen Handeln berufen wurde und alle anderen zu wesentlich passiver Haltung gegenüber der Kirchenregierung und -verwaltung geführt wurden, die sich an ihnen als ihrem Objekt auswirkt. Indem Luther die in jenem System alles verklammernde göttliche Amtsstellung des Papstes zu einer bloßen geschichtlichen und sekundären, selbst erst am Wort zu messenden und zu wägenden Größe macht und damit als absoluten heilsnotwendigen Einheitspunkt aufhob, machte er die Ineinsset-

[1] Vgl. hierzu die grundlegenden Untersuchungen *Gierkes* im Band II, 526 ff. und III, 107 ff., 238 ff., 501 ff. seines Genossenschaftsrechts.

zung des religiös-autoritären, nur im Wort verwurzelten Gemeinschaftsverbandes der Glieder am Leibe Christi mit irgendeinem juridisch-autoritären Verband nach seinen ganzen Voraussetzungen unmöglich: in seiner Theorie vom allgemeinen Priestertum, das jeder in sich trägt, der aus der Taufe gekrochen ist, findet das seinen schärfsten und prinzipiellsten Ausdruck. Freilich, die Frage ist dann die: bleibt es bei dem reinen Auseinanderfallen und damit bei einem völligen Dualismus des religiös autoritären corpus mysticum dort, einer in ihrer rechtlichen Struktur völlig frei organisierbaren Masse der Bekenner hier, oder ragen aus dem innern Bestand der christusgegründeten Wesenskirche irgendwelche Momente sei es positiver, sei es negativer Natur in die empirische Kirche hinüber, die auch für deren rechtliche Gestaltung eine ganz bestimmte Richtung oder Ansatzpunkte zu einem besonderen Typus der Organisation bilden? Oder anders formuliert: Gibt es auch für die sichtbare Kirche ein „Kirchenideal Luthers", d. h. einen Organisationstypus, dem die sichtbare Kirche um ihres inneren Seins willen zuzustreben hat? Calvin hat ein solches Kirchenverfassungsideal bekanntlich dadurch zu gewinnen gewußt, daß er, zugleich durch seine stark legalistische Auffassung der Schrift bestimmt, bestimmte biblische Elemente als die gottgewollten vier Grundfaktoren aller kirchlichen Organisation hinstellte [1]; indem man bei Luther etwas Dementsprechendes nicht fand, hat man für ihn die Frage verneinen zu müssen geglaubt und ihn für die Form aller kirchlichen Rechtsordnung als aus „aus Prinzip prinziplos" charakterisiert [2]. Während Calvin seiner Kirche den festen Panzer einer ihr wesenseigenen Organisation mitgab, die sie befähigte, sich überall nach den gleichen Grundsätzen zu stabilieren und zu konsolidieren und sich selbst gegenüber einem widerstrebenden Staat zu behaupten, fehlt der Kirche Luthers für die herrschende Auffassung jeder aus ihr sich spontan auslösende Trieb, eine ihr gemäße Rechtsorganisation zu schaffen und sie tritt so dem Staat als ein molluskenhaftes Sozialgebilde entgegen, dem alles Knochengerüst des Rechtlichen von sich aus fehlt. Kein Wunder, daß das feste Organisationsgefüge des Staates dieses Vakuum ausfüllt und mit der von ihm geschaffenen Rechtsordnung auch die Kirche von sich in Abhängigkeit bringt. Man sieht, die Frage geht über den Rang einer nur theoretischen Frage hinaus, es hängt ein unmittelbares Lebensinteresse der Kirche an ihr. Das haben etwa die Lutheraner des 19. Jahrhunderts, die kirchenpolitisch den Gedanken der Selbständigkeit der Kirche wieder energisch in den Vordergrund rückten, sehr deutlich empfunden; wenn sie das Problem freilich im Sinne ihrer Amtstheorie zu lösen versuchten, so gingen sie an einer entscheidenden Stelle wieder hinter die von Luther gewonnene reformatorische Linie zurück [3]. Aber

[1] *Rieker*, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung 89 ff., 95 ff. *R. Seeberg* IV, 2, 613 ff.

[2] *R. H. Grützmacher* in Neue Kirchliche Zeitschrift 1916 711 ff. Dort auch ein Ueberblick über die ältere Literatur. Vgl. jetzt auch *Kattenbusch* a. a. O. 239 ff.

[3] Vgl. dazu die Ausführungen unten S. 128 ff. über F. J. Stahl.

das historische Verdienst, das Problem erneut zum Bewußtsein gebracht zu haben, bleibt ihnen unter allen Umständen. Wenn nach der Bejahung der einen Frage, „*Ob* Kirchenrecht in protestantischem Kirchentum möglich sei?" die andere „*Wie* solches Kirchenrecht möglich sei?" unbeantwortet bleibt, bleibt das Problem eines Kirchenrechts als der eigenständigen Organisation der Kirche aus eigenem Fug und in eigener Sinnhaftigkeit nach wie vor ungelöst.

Aber die herrschende Meinung ist falsch. Wenn etwas durch die neue Lutherforschung zutage gefördert ist, dann die klare Einsicht, daß durch alle die vielfältigen Einzelheiten in Aeußerungen, Anweisungen und organisatorischen Einzelakten Luthers eine einheitliche Linie hindurchgeht, die mit Bewußtsein festgehalten und nach allen Seiten abgegrenzt wird. Das ist das Ergebnis, daß sich bei mancherlei Differenzen im einzelnen — von denen die Frage nach Art und Geltung des Naturrechts, der mittelalterlichen Doppelordnung des corpus mysticum, der Wertung von Luthers Vorrede zu den Visitationsartikeln genannt sein — aus den Untersuchungen von *Holl* [1], *Karl Müller* [2], *Rieker* [3], *R. Seeberg* [4] einwandfrei herausheben läßt. Wenn man früher diese Linien nicht sah, und infolgedessen die Meinungen so stark auseinandergingen, daß man bald den Gemeindegedanken, bald das landesherrliche Kirchenregiment, bald die Bekennergemeinde als *das* Kirchenideal Luthers ansah, und für jede Behauptung Belegstellen anbringen konnte, dann liegt das daran, daß diese Linie allerdings wesentlich komplizierter verläuft als die den Organisationstypus des römischen Katholizismus und auch den des Calvinismus bestimmenden Linien, und daß weiter die Einzelpunkte mit dem Gesamtverlauf nicht von Luther selbst in klare Beziehung gesetzt und zu geschlossener Systematik erhoben wurden. Aber das letzte schließt die innere Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Gesamtbildes nicht aus; sowenig wie Luther selber zum Typus des systematischen Denkers gehört, so sehr ermöglicht doch die intuitive Kraft, mit der seine großen Grundkonzeptionen geschöpft sind und nach allen Seiten und nach allen ihm vom Tag zugetragenen Problemen hin ausstrahlen, ein systematisches Nachzeichnen dessen, was aus einheitlicher Erlebnis- und Willenswurzel erwachsen ist. Und jene Kompliziertheit ist wesentlich dadurch bedingt, daß Luther allerdings die in Frage kommenden Dinge wesentlich differenzierter und damit auch wesentlich tiefer gefaßt hat als der allzu gradlinig die Dinge vereinfachende Katholizismus und auch der Calvinismus.

Und zwar liegt jene Einheitlichkeit in einem Dreifachen: einmal in dem Nachdruck, mit dem an allen entscheidenden Stellen das Recht der neuen

---

[1] *Holl*, Luther, 326 ff.

[2] *K. Müller*, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910.

[3] *Rieker*, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, 1893.

[4] *R. Seeberg*, Dogmengeschichte IV, 1, 278 ff.

Glaubensgemeinschaften zur Selbstorganisation betont wird; zweitens in dem Takt und in der Festigkeit, mit der die Linie des für die weltliche Obrigkeit vom christlichen Standpunkt aus organisatorisch Möglichem abgesteckt wird; drittens in der Sicherheit, mit der aus den Wesensvoraussetzungen der im Wort sich versichtbaren Geisteskirche *eine* bestimmte Forderung an die sich darum sammelnden Gläubigen abgeleitet wird. Innerhalb dieser Grenzen bleibt noch immerhin ein weites Maß des Beweglichen; durch diese Grenzen wird aber zugleich ein fester Bestand des rechtlich Notwendigen unter allen Umständen gesichert.

Der zeitliche und systematische Ausgangspunkt liegt bei dem allen, darin ist *Rieker* gegen *Holl* unbedingt Recht zu geben [1], in dem zunächst von Luther durchaus gewahrten mittelalterlichen System der doppelten Schwerterordnung des corpus mysticum, wie es als dualer, in Gott zur Einheit gelangender Obrigkeitenbau die ganze Welt umspannt. Gewiß, daß diese Anschauung später durch Luthers eigene Anschauung von innen her gesprengt wird, wenn er das geistliche Schwert als Mundschwert rein geistlich faßt und so gerade als rechtliche Obrigkeit negiert; den Hintergrund der Schrift an den Adel bildet aber diese hier noch durchaus beibehaltene, auch später von Luther niemals ausdrücklich preisgegebene Vorstellung mit aller Deutlichkeit. Hier finden wir, wie man weiß, zugleich den ersten deutlichen organisatorischen Ansatz bei Luther, freilich so, daß er für die Folgezeit wie für unsere systematische Betrachtung mehr nach der negativen Seite hin wirksam wird. Das Ziel ist die Kirchenreform, der Gegner die Hierarchie, gerufen wird die Obrigkeit. Sie kann gerufen werden, denn sie ist ein Glied im Organismus der ganzen Christenheit und sie hat, wie jedes andere Glied, eine ganz bestimmte Funktion an diesem Organismus zu erfüllen; sie darf gerufen werden, denn der „geistliche Stand“ versagt, alle Christen sind aber durch die Taufe Christi und die Obrigkeit ist so auch geistlichen Standes, obwohl sie ein leibliches Werk hat: wer den rechten Glauben hat, darf den Ruf nach der Reform erheben [2]. Die Funktion, die die Obrigkeit am Leibe der Christenheit hat, enthält aber auch zugleich ein Stück Begrenzung ihres Tuns: ihre Aufgabe ist, den Frommen zu schützen, den Bösen zu strafen. In Schutz und Strafgewalt, also in einer im wesentlichen negativen Funktion, vollzieht und erschöpft sich das Handeln der Obrigkeit also auch hier: sie soll göttliche Ehre schützen und der Verführung wehren, sie darf sich damit auch gegen Papst, Bischof und Klerus, die durch kein eigenständiges, göttliches Recht bei einem Vergehen vor allgemeiner obrigkeitlicher Gewalt geschützt sind, wenden [3]. Aber mehr als äußere Greuel hindern kann sie nicht; zum Evangelium zu zwingen vermag der Fürst

[1] *Ricker* 54, *Holl* 340. Den von diesem vermißten quellenmäßigen Nachweis für die Vorstellung des Corpus christianum hat schon längst *Gierke*, Genossenschaftsrecht III, 517 gegeben.

[2] W. A. 6, 408 ff., 412 ff. [3] W. A. 6, 409.

nicht. Die eigentliche Reform der Kirche erfolgt durch das Konzil. Auf dessen Einberufung kann aber der Fürst hinwirken, und er soll es tun, weil seine Macht ihn dazu besonders befähigt. Wenn er es aber tut, tut er es nicht in Erfüllung des Fürstenamtes an sich, sondern als *christliche* Obrigkeit, als Dienst, den er als *Christ* leistet [1]. Man sieht, von einer doppelten Seite her wird der Gedanke der Reform und der christlichen Neuordnung in Gang gebracht: die weltliche Obrigkeit wird gerufen, und die in der Kirche lebendigen, nicht zum Klerus gehörigen Kräfte werden in Bewegung gesetzt. Aber die Aufgabe der ersten ist mehr negativ, während die der zweiten Reihe erst das eigentlich Positive übernimmt. Die durch die Tradition des letzten Jahrhunderts übliche Autoritätsgröße des Konzils als eines Organs der Gesamtkirche wird in den Vordergrund gerückt; daneben tritt aber auch die neue Größe des Laien, der ebenfalls eine religiöse Pflicht auf seiner Seite hat, schon hervor.

Beide Seiten werden in der Folgezeit von Luther ausgebaut, gewiß mit mancherlei Erweiterungen und Differenzierungen in sich, aber doch so, daß der eigentliche Ansatz nicht verändert wird. Dabei bringt es der geschichtliche Verlauf mit sich, daß die Beschäftigung mit dem Laienelement zuerst in den Vordergrund tritt. Das wurde vor allem durch die Auseinandersetzung mit dem Radikalismus *Karlstadts* und der Wittenberger Schwärmer und den daraus folgenden organisatorischen Fragen und Lösungsversuchen notwendig. Es sind die bekannten Ausführungen der deutschen Messe von der „sonderlichen Gemeine", die hier eine Rolle spielen [2]. So umstritten ihre Deutung im einzelnen sein mag: sie sind auf alle Fälle zu tiefst verwurzelt in Luthers Vorstellung von der Wesenskirche, die in Wort und Sakrament in dauernder Geistkraft wirkt, wie sie auf der anderen Seite ihre charakteristische Begrenzung erhalten durch den herben, realistischen Blick, mit dem Luther hier wie überall die unmittelbaren Gegebenheiten seiner Umwelt ansieht. Von dort kommt der Gedanke der Rolle allen Gottesdienstes als einer „öffentlichen Anreizung zum Glauben und zum Christentum" — wir würden sagen, seiner steten missionarischen Funktion —, von hier die harte Charakteristik der Masse und der Welt, die Unchristen sind und bleiben trotz Taufe und Christennamen, die im Gottesdienst stehen und gaffen, um etwas Neues zu sehen als ob sie mitten unter den Türken oder Heiden auf einem freien Platz oder Feld Gottesdienst hielten [3]. Mit organischer Notwendigkeit erwächst daraus die Idee der sonderlichen Gemeinde heraus, die „nicht so öffentlich auf dem Platze und allerlei Volk geschehe" und darum als „die rechte Art der evangelischen Ordnung" bezeichnet werden kann. Gewiß hat man diese Ausführungen zeitweise überschätzt, richtig ist aber zum mindesten doch wohl die Formulierung, daß hier Luther tatsächlich eine gewisse Annäherung an die Freiwillig-

[1] W. A. 6, 258, 408. [2] W. A. 19, 75.
[3] A. a. O. 74.

keitskirche vorgenommen hat[1]. Man kann noch hinzufügen, die größte Annäherung, die von seinen Voraussetzungen aus überhaupt möglich war. Denn das ist das Entscheidende, daß zugunsten dieser spezifisch „evangelischen Ordnung" die andere Ordnung, die lateinische und die für alles Volk bestimmte deutsche Messe nicht aufgehoben und alles kirchliche Leben allein auf die dritte Ordnung als die einzige konzentriert wird. Das ist eben die entscheidende Nachwirkung des mittelalterlichen Bildes vom doppelt organisierten corpus mysticum, daß Luther sich stets den kirchlichen Organismus als die ganze Bevölkerung, die christlich getauft ist, umspannend denkt. Er kann es trotz seiner realistischen Kritik an der inneren Christlichkeit der Menge, weil nach seinem Kirchenbegriff ja zur äußeren Gemeinschaft stets auch Werdende, Unfertige und Heuchler gehören können[2]. Und umgekehrt würde für ihn eine Organisation nur der dritten Ordnung zu „Rotterei" führen, nicht Kirche, sondern Sekte sein, und „Sekten machen taugt und hilft nicht"[3]. Es ist zwar eine der Form nach sehr moderne Formulierung, aber es trifft haarscharf das Wesen der Sache, wenn *Holl* sagt: „Volkskirche und Freiwilligkeitskirche, beides hat Luther gewollt"[4]. Denn jene dritte Ordnung erwächst, das ergibt der ganze Gedankenzug der Vorrede zur deutschen Messe in ihrem positiven wie ihrem negativen Gehalt mit voller Klarheit, durchaus auf der Grundlage und im Rahmen der allgemeinen religiösen Ordnung des gesamten Volkes und des gesamten Volkslebens. Man mag das spätere Zurücktreten des Gedankens der sonderlichen Gemeinde bei Luther verschieden erklären, etwa mit *Hermelink*[5] nur eine vorübergehende Beeinflussung durch *Karlstadtsche* Ideen annehmen, mit *R. Seeberg*[6] den Schwerpunkt in den Gedanken der Ermöglichung einer evangelischen Kirchenzucht verlegen, oder mit *Holl* das Entscheidende darin sehen, daß es an Leuten fehlte, die dazu tauglich waren[7]. Entscheidend ist, daß Luther einen solchen Gedanken überhaupt aufnehmen und aussprechen konnte, ihn nicht als Widerspruch zu seinen eigenen Voraussetzungen empfand, sondern viel mehr bewußt in den einheitlichen Zusammenhang einer ebenso realistisch gesehenen, wie energisch auf die volle Höhe des letzten geistlichen Zieles bezogenen Gesamtschau des konkreten Kirchenwesens einbauen konnte. Nicht minder wichtig ist aber auch die Art, wie er diese Eingliederung vornimmt. Er baut nicht etwa — das wäre prinzipiell möglich gewesen — die sonderliche Gemeinde als den Grund- und Eckstein einer juristischen Gemeindeverfassung aus, um die sich dann als fester Rechtskern das andere Gemeindeleben schließt, und er nimmt nicht — auch das wäre denkbar — die sonderliche Gemeinde als die vor allem und besonders zum Reich Gottes berufene aus der Schar der andern heraus. Sondern die ganze

---

[1] Aehnlich sieht auch *Holl* die Sache an. Vgl. a. a. O. 358.
[2] Vgl oben S 87. [3] W. A. 10, 2, 39. [4] A. a. O. 395.
[5] In Zeitschrift f. Kirchengeschichte, 1908, 267 ff., 479 ff.
[6] A. a. O. 295. [7] *Holl*, a. a. O. 378.

Organisation ist eine religiös-ethische, keine juristische Kernzelle des christlichen Lebens, also nicht etwa ein zentraler Rechtsorganismus, und die Versammelten sind keine Gemeinschaft von Prädestinierten, sondern eine solcher, die die mit Ernst Christen sein wollen und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen. Das heißt also, sie ist eine Gemeinschaft, die auf freiem Willensentschluß der Teilnahme beruht und nicht auf einer sakralrechtlichen oder metaphysischen Sonderung. Von hier aus wird es auch verständlich, wenn Luther später 1526 Lamberts „Reformatio Hassiae' ablehnen konnte [1]: in ihrer scharfen juristischen Ausprägung des Gedankens der Organisation der ernsten Christen ist sie etwas wesentlich anderes als das, was dem entsprechenden Gedanken in der deutschen Messe vorschwebte. Nicht die Bezeugung einer bewußten Abkehr von seinem früheren Ideal der sonderlichen Gemeinde steckt in dieser Ablehnung; es ist vielmehr die Wendung gegen eine Abwandlung dieses Gedankens, wie sie für Luther nicht tragbar ist. So sagt sie lediglich, wie das Ideal der sonderlichen Gemeinde *nicht* verwirklicht werden darf: juristisch stabilisieren läßt es sich nicht [2].

So bleiben die alten Ansatzpunkte der Neuordnung, wie sie in der Obrigkeit und der Eigentätigkeit der einzelnen Christen liegen. Der Altenburger Streit [3], des Leisniger Fall [4], die böhmische Frage [5], zeigen die Praxis bald nach hier, bald nach dort ausgreifen, lassen an der einen Stelle den Rat die Pfarre entgegen dem Patronat des katholischen Propstes evangelisch besetzen, an der anderen den Pfarrer von der Gemeinde wählen, in Böhmen den Gedanken eines Ständebeschlusses in Erwägung ziehen. Die große prinzipielle Auseinandersetzung bringt dann die Schrift. „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehren zu urteilen, und Lehrer zu berufen und ein- und abzusetzen" [6], die den Leisniger Fall zum Anlaß nimmt, und die Schrift de instituendis ministris [7], die das böhmische Problem lösen will. Hier finden wir die klassische Prägung des Gemeindebegriffs, der seinem Wesen nach identisch mit dem Begriff der Kirche ist und sein muß: sie ist da, wo das lautere Evangelium gepredigt wird; „denn gleich wie man an dem Heerpanier erkennt als an einem gewissen Zeichen, was für ein Heer und Herr zu Felde liegt, also erkennt man gewiß auch an dem Evangelio, wo Christus und sein Heer liegt" [8]. In der Gemeinde ist also stets zugleich auch Kirche gegeben. Hier finden wir die praktischen Folgerungen aus dem Gedanken gezogen, daß jeder Christ kraft seines in der Taufe gewordenen priesterlichen Wesens „inwendig von Gott berufen und gesalbt" auftreten und predigen darf und muß, wenn es nottut oder er berufen wird [9]. Jener erste Satz ergibt, daß die Gemeinde niemals ohne Gottes Wort sein kann und darf;

---

[1] E. A. 56, 170. [2] Vgl. dazu auch *Holl*, a. a. O. 366.
[3] *Müller*, 41 ff.
[4] W. A. 11, 408 ff. [5] W. A. 12, 170 ff. [6] W. A. 11, 408 ff.
[7] W. A. 12, 170 ff. [8] W. A. 11, 408. [9] A. a. O. 411 f.

aus dem zweiten Satz folgt, daß, wenn die ordentlichen kirchlichen Instanzen keinen rechten Priester senden, ebenso wie der einzelne dann priesterlichen Dienst tun darf, um so mehr die Gemeinde das Recht hat, jemand zu einem solchen Amt zu berufen. Ebenso sind umgekehrt die Christen es schuldig, falsche Lehrer abzusetzen. Beide Rechte, Lehren zu beurteilen, und Lehrer ein- und abzusetzen können nicht durch menschliches Gesetz der Gemeinde entzogen werden [1]. „Daher kommt es, daß man in solchem Handel sich nicht kehren soll an Menschengesetz, Recht, Altherkommen, Brauch, Gewohnheit. Denn die Seele des Menschen ist ein ewig Ding über alles, was zeitlich ist. Darum muß sie nur mit ewigem Wort regiert und gefaßt werden". „Es ist nicht recht, wenn Menschenwort und -lehre nur den Bischöfen, Gelehrten, Konzilien die Beurteilung der Lehre überläßt" [2]. Denn sie folgen unmittelbar aus dem Wesen der Gemeinde, das an ihrem Fähnlein, dem Wort erkannt wird und aus der priesterlichen Natur der Christen; es sind also Rechte, die jenseits und über dem historischen Recht stehen, die man so geradezu als Naturrecht der christlichen Gemeinde bezeichnen kann, wie sie ja auch Luther aus einer vernünftigen Ueberlegung über das Wesen von Gemeinde und Christ ableitet, die auf alle Fälle aber als Wesensrechte der Gemeinde unmittelbar mit der durch das Wort geschaffenen Sozialität der Einzelgemeinden und der durch die Taufe vermittelten Spiritualität des Einzelchristen verwurzelt und gegeben sind. Und zwar sind es nicht nur Rechte, die auftreten, „wenns not tut", also Notstandsrechte für außergewöhnliche Fälle, und sie werden nicht etwa durch ein Priestereinsetzungsrecht der kirchlichen Oberen für normale Zeiten außer Kraft gesetzt, so daß sie nur Platz griffen, wenn „die kirchlichen Oberen an Teufels Statt sitzen" [3]: auch rechtschaffene Bischöfe sollen rechtschaffene Priester nicht setzen „ohne der Gemeinde Willen, Erwählen und Berufen", sondern sollen den von der Gemeinde Berufenen und Erwählten bestätigen und zwar so, daß im Falle des Auseinanderfalles beider Handlungen der Gemeindeakt das Ausschlaggebende und die Amtsstellung Begründende ist: tun sie es nicht, so ist derselbe dennoch durch der Gemeinde Berufen bestätigt. Das wird zugleich biblizistisch aus Titus 1, 1 Tim. 3 und Apost. 4 begründet [4]. Die ganze Konstruktion ist nichts anderes als eine Ausführung dessen, was schon mit aller Klarheit grundsätzlich in der Schrift an den christlichen Adel entwickelt ist: „Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt zu üben" [5]. Es handelt sich dabei um einen völlig klaren Rechtsgedanken. Das geht insbesondere hervor aus den drei Beispielen, mit denen Luther das Wesentliche des von ihm entwickelten Vorganges zu verdeutlichen sucht: Des Bischofs Weihe ist nichts anderes als wenn man anstatt der ganzen Versammlung einen aus dem Haufen nähme und ihm beföhle, diese Gewalt

---

[1] 413 ff. [2] 409 f. [3] 413 f. [4] A. a. O. 414. [5] W. A. 6, 408.

für die andern auszurichten oder als wenn zehn Brüder, Königskinder und gleiche Erben, einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren, so daß alle Könige und von gleicher Gewalt sind, während nur einem zu regieren befohlen ist, oder als wenn ein Häuflein gefangener Christen in einer Wüste sich einen von ihrer Mitte wählen und ihm das Priesteramt anbefehlen [1]. D. h. die Uebertragung des Amtes erfolgt durch freie Willensentschließung unter sich rechtsgleicher Genossen, oder, anders gesprochen, das Amt ist genossenschaftsrechtlich fundamentiert. „Was gemein ist, mag niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen . . . Darum sollte ein Priesterstand nichts anderes sein in der Christenheit als ein Amtmann: weil er am Amt ist, geht er vor, wo er abgesetzt ist, ist er ein Bauer oder Bürger wie die andern [2]. Das letzte aus dem althergebrachten ländlichen Gemeinderecht des genossenschaftlichen Ortsvorstehers [3] genommene Beispiel unterstreicht den rechtsgedanklichen Hintergrund noch besonders scharf: es ist in der Tat gegenüber dem anstaltsmäßigen Typus des kanonischen Kirchenrechts eine bewußte Rezeption germanisch genossenschaftlicher Gedanken in das neue Kirchenrecht [4] und zwar so, daß das Genossenschaftsrecht der Gemeinde nicht als ein qualitativ Höheres den anderen genossenschaftlichen Beispielen gegenübergestellt wird. Im Gegenteil ist die unbefangene Gleichsetzung aller Beispiele charakteristisch. Es wird wohl ein Recht für geistliche Dinge, aber nicht ein neues Recht göttlich-geistiger Art geschaffen: es ist ebensolches Recht wie das der anderen Genossenschaften auch, es ist in diesem Sinne weltliches Recht. Der Gedanke der sich im Wort versichtbarenden Wesenskirche wirkt also, so können wir jetzt unsere frühere These erweitern, in doppelter Beziehung in die Organisation der empirischen Kirche hinein: einmal negativ, indem er das Hineinragen der juridischen Elemente in das System der unmittelbaren Gott- und Christusbeziehung der Gläubigen im Sinne einer heilsnotwendigen Mittlerschaft negiert und so den Gedanken und die Realität des geistgeschaffenen und geistbewegten Christusleibes in seiner völligen religiösen Reinheit wahrt und zweitens positiv, indem es für die Organisation der empirischen Kirche ganz bestimmte wesensnotwendig gegebene Ansatzpunkte entwickelt. Und zwar sind dies drei an Zahl: erstens wird aus dem Wesen der sichtbaren Kirche als einer um das Wort gescharten Gemeinschaft die Folgerung gezogen, daß die Gemeinde nie ohne das Wort sein darf, die Verkündigung des Wortes also stets gewährleistet und sichergestellt werden muß. Zweitens folgt aus der priesterlichen Eigenschaft jedes Christen, daß die Berufung zur Verkündigung der Gemeinschaft den Christen zusteht: wenn jeder das Recht hat, können nur alle zusammen es delegieren. Drittens ergibt sich aus diesen Vorgängen, daß die so geschaffene Ordnung und Institution eines Amtes der

---

[1] A. a. O. 407. [2] 408.

[3] Vgl. *Gierke*, Genossenschaftsrecht I, 629. [4] *Gierke* I, 844.

Verkündigung ihre rechtlichen Wurzeln nicht in einer anstaltlichen Verleihung, sondern in einer genossenschaftlichen Berufung hat. Damit erledigt sich auch die oft erörterte Frage, ob die Lehre vom allgemeinen Priestertum das Gemeindeprinzip begründet. *Rieker*, *Friedberg*, *Sohm* [1] verneinen dies: Das allgemeine Priestertum sei kein juristisches, sondern ein religiöses Prinzip. Das letzte ist unzweifelhaft richtig: gewiß ist das allgemeine Priestertum ein religiöses Prinzip und in der in ihm gewährleisteten Unmittelbarkeit des allein gottbezogenen persönlichen Lebens ein Zentralgedanke der Reformation. Aber als religiöses Prinzip äußert es also zugleich mittelbare juristische Wirkungen: einmal indem es die heilsnotwendige Vermittlung irgendeines kirchlichen juridischen Apparates nichtig macht, und zweitens, indem es bestimmte Befugnisse innerhalb der Gemeinschaft gibt, sei es, daß man selbst das Wort verkündigen darf, sei es, daß man bei der Delegation dieser Verkündigung an besonders Befähigte mitwirken kann. Die erste Wirkung drängt zur Verneinung der Anstaltskirche kraft heiligen Rechts, die zweite Wirkung drängt zum Aufbau eines genossenschaftlichen Kirchenrechts nach Analogie und in gleicher Qualität anderen Genossenschaftsrechts. Während also die katholische Kirchenauffassung die sakramentale Wesenskirche und die juristische Seinskirche nach gleichem Prinzip anstaltlich von oben her durchorganisiert, haben wir bei Luther eine eigentümliche Diskrepanz. Die Wesenskirche ist theozentrisch von oben her gesetzte, in Christi Hauptschaft wurzelnde, vom Wort gesammelte Gemeinschaft, die nicht durch Menschenhand und Willen geformt ist; die Organisation der empirischen Kirche wird dagegen von unten her, durch Willenseinung und Amtsübertragung freier, unter sich gleicher Rechtsgenossen vollzogen. Dem im Religiösen mit aller Energie festgehaltenen herrschaftlichen und gefolgschaftlichen Typus der Glaubensgemeinschaft läuft im rechtlichen kein Anstaltsorganismus analog, sondern tritt ein Genossenschaftstypus scheinbar entgegen. Man kann sagen, daß im Religiösen des Kirchenbegriffs der Gedanke des mystischen Christusleibes, im Soziologischen des Kirchenbegriffs der Gedanke der Gemeinde der Gläubigen überwiegt. Aber auch dies zweite ist ein religiöser, kirchlicher und biblischer Gedanke, und so können beide Betrachtungsweisen nicht in irgendeinem ausschließlichen Gegensatz zueinander stehen. Sie tun es auch nicht, wie der Akt der gemeindlichen Berufung zum Priesteramt zeigt: Die Rechtsform der Berufung und die Rechtsbegründung für Amtsstellung und Funktion, in der Gemeinde priesterlichen Dienst zu verrichten, erfolgt in Formen und mit Mitteln genossenschaftlichen Rechts; der Inhalt des Amtes bzw. das Amt selbst aber ist Predigt des Wortes und Verwaltung des Sakraments, d. h. ist unabhängig von menschlichem Willen allein im Dienst an Gottes Willen begründet, wie er in Jesus Christus sich der Gemeinschaft der ihn Bekennenden offenbart hat. Ausdrücklich heißt es: „Pfarr-

[1] *Rieker*, a. a. O.; *Friedberg*, Kirchenrecht, 3. Aufl., 66; *Sohm*, Kirchenrecht I, 511.

amt und Evangelium sei nicht unser, noch einiger Menschen, ja auch keines Engels, sondern allein Gottes, unseres Herrn, — ihr seid nicht Herren über die Pfarren und Predigtamt, habt sie nicht gestiftet, sondern allein Gottes Sohn"[1]. Es ist also in einer höheren religiös überweltlichen Sphäre verwurzelt, die von dem Vorgang der genossenschaftlichen Berufung unabhängig und über allem Recht steht. Umgekehrt ist alles Urteil der Gemeinde über Lehre und Amtsführung nur gegeben, sofern die Gemeinde das Wort auf ihrer Seite hat, d. h. aus dem Wort urteilt, also nicht subjektive Kritik übt, sondern aus dem objektiven Heilsgut des Wortes heraus urteilt. Hier wie dort hat die genossenschaftliche Seinsform nur den Sinn, dem Wirken und Wesen des göttlichen Wortes die Stätte zu bereiten und die Bahn frei zu machen. Die metaphysische und metaempirische Größe des Wortes als des unmittelbaren Durchbruchs des Göttlichen in das Zeitliche hinein ist es also, die beide Größen, den hauptschaftlichen Organismus des Christusleibes und die genossenschaftliche Organisation der Gemeinschaft der Gläubigen ineinander verklammert und zur Einheit werden läßt. Das bedeutet nicht nur eine dem Urchristentum wesentlich nähere und zugleich religiös unendlich tiefere Auffassung des religiösen Gemeinschaftsproblems als wie im Katholizismus — das Göttliche wirkt nicht im offiziellen Instanzenzug menschlicher Vermittlung und Stellvertreter durch kirchliche Amtsträger, sondern seine Geistkraft wirkt unmittelbar als Dynamis und Logos in schöpferischer Freiheit an jedem, und alles menschliche Tun ist nicht als ein in Bereitschaft Stehen für seine Wirkung —, sondern wir werden später auch zeigen, wie die eigentümliche Spannung des Doppelansatzes zugleich auch eine unendlich größere Spannung und Gestaltungsfülle der spezifisch juristischen Durchbildung dieses Kirchentypus für die Folgezeit bedingen mußte.

Gegenüber dem eben Entwickelten hat das, was in den späteren Vorgängen und Schriften Luthers entwickelt wird, geringere Bedeutung. Das gilt speziell von den so oft erörterten Vorgängen der Visitation. Für uns ist hierbei von entscheidender Wichtigkeit, daß aus den ganzen Vorgängen hervorgeht, wie sehr Luther sich das gesamte Kirchenwesen eines Landes als eine Einheit vorstellt; es ist durchaus richtig, wenn *R. Seeberg* meint, daß die Auffassung einer Kirche als eines Kongregationalismus unverbundener Einzelgemeinden seinem Ziel völlig fern lag. Daß das freilich nicht bedeutet, daß die Kirche rechtlich in die Hand der Landesherren gegeben wird, hat *Karl Müller*[2] bahnbrechend nachgewiesen und haben *R. Seeberg*[3] und *Holl*[4], zum Teil noch mit Verschärfung bestätigt. Gewiß hat Luther je länger je mehr die Befugnis der Obrigkeit über die ursprüngliche, übrigens durchaus der traditionellen deutschen Rechtsauffassung entsprechende Funktion des Abwehr-

---

[1] E. A. 56, 47. [2] A. a. O. [3] A. a. O. 296.
[4] Dogmengeschichte IV, 1, 298 f.; *Holl*, Luther, 361 ff.

und Schutzamtes zugunsten einer weiteren Auffassung erweitert, insbesondere im Sinne einer Fürsorge für das Volk in Erziehung zu Bildung, Frömmigkeit, Sittlichkeit, jener Dinge, die dann für die Entwicklung des deutschen protestantischen Staatstypus von so großer Bedeutung gewesen sind — aber die Grundauffassung von der scharfen qualitativen Gegensätzlichkeit von geistlichem und weltlichem Schwert und der Unzuständigkeit der Obrigkeit, in das geistliche Gebiet hineinzuregieren, bleibt dauernd gewahrt [1]. So werden wohl [2] gewisse Zuständigkeiten für die Visitationsmaßnahme auch aus rein obrigkeitlichen Funktionen der Landesherren hergeleitet, — die Frage des Kirchengutes und die Gefahr, daß die Zersplitterung in Lehre und Gottesdienst Anlaß zu Rotterei und Aufruhr, also zur Störung des Rechtsfriedens und der äußeren Ordnung geben könne, spielen dabei eine Rolle, — aber die Maßnahme der Visitation selbst wird durchaus als ein Akt seelsorgerlicher, d. h. spezifisch kirchlicher Art angesehen, für die eben dauernd das Predigtamt zuständig ist; wenn praktisch der Landesherr zur Neuformung des rechten bischöflichen und Besuchsamtes herangezogen wird, dann wird das mit der bekannten Theorie, daß er es damit aus „der Liebe Amt, welches allen Christen gemein und geboten ist“ [3], d. h. also nicht als Landesherr, sondern als Christ tut, erklärt und, ganz ähnlich den alten Gedankengängen der Schrift an den christlichen Adel, aus dem derzeitigen Notstand begründet. Die Visitation soll normalerweise durchaus Aufsicht durch ein selbständiges und eigenes kirchliches Bischofsamt sein [4], die Visitationsartikel sind durchaus „Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens“, tragen also augesprochenen kirchlich-religiösen Charakter, und die Gedanken von Macht und Recht der christlichen Gemeinde werden, wie *Holl* [5] nachgewiesen hat, niemals zurückgenommen, sondern zäh festgehalten. Die Streitfrage, ob der Inhalt der Visitationsartikel selbst bereits das ganze Visitationssystem umformt, dem Landesherrn als Obrigkeit das unmittelbare Recht zur Visitation gibt und die Visitatoren zu seinen Beamten macht, wie *Holl* glaubt [6], oder ob die Artikel zwar die Befugnisse der Visitatoren erweitern, sich aber im allgemeinen mit Luthers Grundauffassung decken, wie *Karl Müller* meint [7], kann für unseren Zusammenhang unentschieden bleiben: eine gewisse Diskrepanz in Gesamtstimmung und bis in einzelne Formulierungen hinein mag vielleicht zugegeben werden, aber Luthers ja zeitlich später abgefaßte Vorrede geradezu als eine Richtigstellung und einen stillschweigenden Protest gegen die Rechtsauffassung der Visitationsartikel anzusehen, wie *Holl* will [8], geht doch wohl zu weit. Denn nicht zwei sorgfältig begrifflich durchformte juristische Voten stehen nebeneinander, sondern hier ein zum ersten Male niedergeschriebener praktischer Aufriß für die Durchführung einer ganz natürlichen

[1] W 11, 251 ff., 264; 46, 734; 51, 239. [2] W. A. 26, 197, 200, 223.
[3] A. a. O. 197. [4] Vgl. *Holl* 375 f. [5] A. a. O. 378.
[6] 372 f. [7] Christliche Welt 1910, 537. [8] A. a. O. 374.

Verwaltungshandlung, dort eine theologisch-seelsorgerliche Orientierung über ihre Notwendigkeit für kirchliche Kreise: das läßt Differenzen genug erklärlich scheinen, ohne daß sie in den unter gelegentlichen Wendungen verdeckten Prinzipien und den damit angelegten möglichen Konsequenzen den Beteiligten so zum Bewußtsein kommen mochten, wie sie es der wissenschaftlichen Betrachtung der Nachgeborenen tun, denen die ganze spätere Entwicklung der Kirchenrechtsgeschichte von vornherein zur Schärfung des analytischen Blickes dient. Wie diese Entwicklung ausgelaufen ist und angesichts der tatsächlichen politischen Machtlagerung, vor allem aber auch angesichts der völlig veränderten Begründung des Staatsgedankens in dem neuen Rechtsgedanken der Souveränität auslaufen mußte, ist bekannt genug, und wir sind so der Notwendigkeit enthoben, sie in unseren Rahmen zu skizzieren; für uns genügt es, daß Luthers Aeußerungen selbst bis zuletzt eine einheitliche Linie festhalten und damit die Befugnis der Obrigkeit und die Eigenständigkeit kirchlichen Lebens mit aller Schärfe gegeneinander abgrenzen.

Man hat Luthers kirchlicher und kirchenorganisatorischer Stellung wie seiner Bedeutung für die Geschichte des Kirchenrechts vielfach Unrecht getan; selbst *Sohm* hat sie nur retten zu können geglaubt, indem er den ganzen Nachdruck seiner Darstellung auf das rein Negative, die angebliche Ablehnung allen Kirchenrechts legte. Aber selbst ein so ganz auf die positive Wertung des Lutherschen Gesamtwerks eingestellter Forscher wie *R. Seeberg* meint in seiner monumentalen Darstellung von Luthers Lehre „Es ist bei Luther ein ungelöstes Problem geblieben, wie die Kirche äußere Ordnung und Form annehmen könne, ohne um ihr Wesen zu kommen. Luther hat das Problem der Rechtsordnung der evangelischen Kirche nicht gelöst“ [1]. Gewiß, Luther hat keinen vorweggenommenen Anti-Sohm geschrieben und hat gegenüber dem System des kanonischen Rechts keinen Verfassungsaufriß des eigenen Kirchenbaues entworfen, ja, er hat nicht einmal das Bedürfnis empfunden, die ihn bewegenden, an so vielen Einzelstellen zerstreuten Gedanken einmal zu systematischer geordneter Einheit zusammenzufassen. Das liegt nicht nur in dem Fehlen jener begrifflich-systematischen Sonderbegabung, die etwa Calvins Persönlichkeit auszeichnet, sondern das liegt zum guten Teil auch in der allgemeinen historischen Situation seiner Lebensarbeit, die den Schwerpunkt seiner Arbeit in das Religiös-Theologische verlegte und ihn an organisatorische Aufgaben immer nur in Sondersituationen einzelner drängender Notstände heranführte. Aber unsere Ausführungen dürften gezeigt haben, daß es sich nicht nur um äußerlich vereinbare, sondern um innerlich einheitliche Gedanken handelt, die, nach den verschiedensten Seiten ausgreifend, doch um einen festen Kern, dem Gedanken der Kirche des Worts, gruppiert sind. Damit ist aber mindestens der Ansatz zu einem System gegeben oder doch ein solches wenigstens keimhaft angelegt. Freilich kommt es gegenüber den übermächtig an-

[1] A. a. O. 299 f.

drängenden politischen Gewalten und Tatsachen zunächst nicht zu ihrer Entwicklung; dennoch gehen diese Gedanken nicht verloren, sondern laufen in der Folgezeit weiter, freilich nicht in kontinuierlicher Einheitlichkeit, sondern bald hier, bald dort mit dem einen oder dem andern der Elemente in die geschichtliche Entwicklung eingreifend. Denn alle kirchenrechtlichen Theorien der Folgezeit sind nicht einfach abstrakt-rationale wissenschaftliche Begriffskonstruktionen, die lediglich einen gegebenen Tatbestand juridisch verdeutlichen wollen, sondern sind stets zugleich auch Kampftheorien, Entwicklungen von Gedanken, die gegenüber der übermächtigen Wirkung staatlich-politischer Einflüsse, Gesetzgebungen und Auffassungen mit zäher Energie das spezifisch Kirchliche abgrenzen wollen und ihre Kerngedanken stets aus religiösem Interesse konzipieren und erst von dort aus zum Juristischen vordringen. Daß sie dabei die unmittelbar gewordene Wirklichkeit nicht tatsächlich und juristisch völlig negieren können, ist klar, aber was sie können und wollen, ist mit Hilfe ihrer theoretischen Erörterungen und Bestimmungen der Wirklichkeit eine Deutung geben, die dem spezifisch Kirchlichen und Religiösen den nach Lage der Dinge irgend möglichen Spielraum gibt, soweit es die Mittel rechtlicher Konstruktion überhaupt vermögen. In diesem Sinne haben die kirchenrechtlichen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts nicht nur zeitgeschichtliche Bedeutung, sie helfen am Bau und sind zugleich Ausdruck eines spezifischen Kirchengefühls, daß, wohl mit starken Modifikationen, aber doch mit einem festen Kern im Ganzen durch die Jahrhunderte der stärksten Gefährdung des Kirchengedankens bis in die Gegenwart weiterreichen sollte.

Das gilt schon von dem ersten der Systeme, dem zunächst von *H. J. Böhmer* so bezeichneten Episkopalsystem, das man lange genug verkannt hat. Der Name ist, das hat schon *Stahl* mit Recht hervorgehoben, nicht vielmehr als ein äußerliches Kennwort, das eine inhaltlich viel reichere und differenziertere Theorie umschließt; freilich hat der Name auch zugleich das Verdienst, auf den eigentlichen Zentralpunkt des zeitgenössischen Problems hinzuweisen. Bischöfliche Funktion und bischöfliches Amt sind dem Gedanken der deutschen Reformation nicht fremd; ihre Oppositionsstellung ist stets im wesentlichen gegen den römischen Stuhl gerichtet gewesen. Luther hat die Visitation durch ordentliche, von der Kirche bestellte Bischöfe durchaus als das Normale angesehen [1], er hat selbst einen Bischof nach evangelischer Art geweiht, nichts gegen die ursprüngliche Absicht des Brandenburgers Joachim II, die bischöfliche Verfassung beizubehalten, eingewandt; dementsprechend haben seine Anhänger nicht nur bei den Einigungsverhandlungen mit der katholischen Partei die Anerkennung des bischöflichen Amtes nicht als Hindernis empfunden [2], sondern selber überall auf die Einführung des Superinten-

---

[1] Vgl. etwa noch W 12, 194 und *Enders* VIII, 370, dazu auch das bedeutsame Votum *Holls* 376 und das dort gegebene Material. [2] C. A. 28.

dentenamtes als das in seiner schriftgemäßen und urchristlichen Form erneuerte Bischofsamt, das rechte Besuchs- und Aufsichtsamt hingewirkt. Danebenher geht dann freilich auch eine zweite Redeweise, die das Pfarramt als Bischofsamt bezeichnet, aber beide Wendungen stehen nicht im Gegensatz zueinander: das Bischofsamt gehört nicht einer qualitativ höheren Ordnung an, sondern ist seinem Kern nach dem Wesen des Pfarramtes gleichartig. Es ist Lehrgewalt und vom Pfarramt nur insofern geschieden, als es einen quantitativ umfassenden Wirkungsbereich hat; daher auch Luthers Vorliebe für einen kollegialen Episkopat. Aber auf der anderen Seite hat er auch den Landesherrn als Notbischof bezeichnet und so den Weg gebahnt zu der Auffassung, die ihn später als summus episcopus hinstellt. So ist die eigentliche Aufgabe der Theorie später nicht nur die, zu erklären, wie der Landesherr zu dieser Gewalt gekommen ist, sondern zugleich auch die, diese Gewalt wesensgemäß zu begrenzen, sie vor der Gefahr einer völligen Verschmelzung mit der immer umfassender werdenden landesherrlichen Gewalt zu hüten und in ihrer Ausübung überall die Innehaltung der spezifisch kirchlichen Linie zu sichern. Das erreicht am schärfsten und eindeutlichsten doch die Theorie der beiden Greifswalder Brüder *Stephani* [1] mit ihrer historischen Abstellung auf die Akte des Passauer Vertrages und des Augsburger Religionsfriedens, gerade weil sie ausgesprochenermaßen eine juristische, nicht eine theologisch-ethische Theorie sein will. Gewiß müssen sie nach der einen Seite den geschichtlichen Tatbestand etwas umbiegen, denn beide politischen Instrumente sprechen nur von einer Suspension der Jurisdiktionsgewalt der katholischen Bischöfe in evangelischen Landen, nicht von einer Uebertragung derselben an die Landesherrn. Aber nachdem einmal der Landesherr im Besitz der bischöflichen Funktionen war, lag der Weg dieser Konstruktion, wenn man das Ganze überhaupt als einen Rechtsakt konstruieren wollte, (denn die merkwürdige Auffassung späterer Jahrhunderte, daß rein tatsächliche Akte politischer Natur aus sich schon Rechte erzeugen können, war für die ganz und ausschließlich im Rechtsgedanken lebende Empfindungswelt jener Zeit unvollziehbar) viel zu nahe, als daß er sich nicht geradezu aufgedrängt

---

[1] *Joachim Stephani*, Institutiones iuris canonici, 1604, 60 ff.; *Matthias Stephani*, Tractatus de jurisdictione, 1609, Lib. 2, p. 1, c. 7. Es liegt nicht in der Absicht dieser Darstellung, eine allgemeine Dogmengeschichte der Kirchenrechtstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts zu geben; wir heben hier nur die für unseren Zusammenhang wesentlichen Gesichtspunkte heraus. Von der nicht umfangreichen Literatur ist außer den neueren Arbeiten *Sohms*, Kirchenrecht I, 657 ff.; *Rieker*, Die Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland, 1893; *Sehling*, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassungen, 2. Aufl., 1914 und *K. Müller*, Zur Geschichte des Episkopalsystems, Zeitschrift der Savigny-Stiftung 39 (Kan. Abt. 8) immer noch *Stahls* Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Aufl., 1862, und *Merkels* Aufsatz, Das protestantische Kirchenrecht des 18. Jahrhunderts, in der Zeitschrift für lutherische Theologie, 1860, von Bedeutung.

drängenden politischen Gewalten und Tatsachen zunächst nicht zu ihrer Entwicklung; dennoch gehen diese Gedanken nicht verloren, sondern laufen in der Folgezeit weiter, freilich nicht in kontinuierlicher Einheitlichkeit, sondern bald hier, bald dort mit dem einen oder dem andern der Elemente in die geschichtliche Entwicklung eingreifend. Denn alle kirchenrechtlichen Theorien der Folgezeit sind nicht einfach abstrakt-rationale wissenschaftliche Begriffskonstruktionen, die lediglich einen gegebenen Tatbestand juridisch verdeutlichen wollen, sondern sind stets zugleich auch Kampftheorien, Entwicklungen von Gedanken, die gegenüber der übermächtigen Wirkung staatlich-politischer Einflüsse, Gesetzgebungen und Auffassungen mit zäher Energie das spezifisch Kirchliche abgrenzen wollen und ihre Kerngedanken stets aus religiösem Interesse konzipieren und erst von dort aus zum Juristischen vordringen. Daß sie dabei die unmittelbar gewordene Wirklichkeit nicht tatsächlich und juristisch völlig negieren können, ist klar, aber was sie können und wollen, ist mit Hilfe ihrer theoretischen Erörterungen und Bestimmungen der Wirklichkeit eine Deutung geben, die dem spezifisch Kirchlichen und Religiösen den nach Lage der Dinge irgend möglichen Spielraum gibt, soweit es die Mittel rechtlicher Konstruktion überhaupt vermögen. In diesem Sinne haben die kirchenrechtlichen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts nicht nur zeitgeschichtliche Bedeutung, sie helfen am Bau und sind zugleich Ausdruck eines spezifischen Kirchengefühls, daß, wohl mit starken Modifikationen, aber doch mit einem festen Kern im Ganzen durch die Jahrhunderte der stärksten Gefährdung des Kirchengedankens bis in die Gegenwart weiterreichen sollte.

Das gilt schon von dem ersten der Systeme, dem zunächst von *H. J. Böhmer* so bezeichneten Episkopalsystem, das man lange genug verkannt hat. Der Name ist, das hat schon *Stahl* mit Recht hervorgehoben, nicht vielmehr als ein äußerliches Kennwort, das eine inhaltlich viel reichere und differenziertere Theorie umschließt; freilich hat der Name auch zugleich das Verdienst, auf den eigentlichen Zentralpunkt des zeitgenössischen Problems hinzuweisen. Bischöfliche Funktion und bischöfliches Amt sind dem Gedanken der deutschen Reformation nicht fremd; ihre Oppositionsstellung ist stets im wesentlichen gegen den römischen Stuhl gerichtet gewesen. Luther hat die Visitation durch ordentliche, von der Kirche bestellte Bischöfe durchaus als das Normale angesehen [1], er hat selbst einen Bischof nach evangelischer Art geweiht, nichts gegen die ursprüngliche Absicht des Brandenburgers Joachim II, die bischöfliche Verfassung beizubehalten, eingewandt; dementsprechend haben seine Anhänger nicht nur bei den Einigungsverhandlungen mit der katholischen Partei die Anerkennung des bischöflichen Amtes nicht als Hindernis empfunden [2], sondern selber überall auf die Einführung des Superinten-

[1] Vgl. etwa noch W 12, 194 und *Enders* VIII, 370, dazu auch das bedeutsame Votum *Holls* 376 und das dort gegebene Material. [2] C. A. 28.

dentenamtes als das in seiner schriftgemäßen und urchristlichen Form erneuerte Bischofsamt, das rechte Besuchs- und Aufsichtsamt hingewirkt. Danebenher geht dann freilich auch eine zweite Redeweise, die das Pfarramt als Bischofsamt bezeichnet, aber beide Wendungen stehen nicht im Gegensatz zueinander: das Bischofsamt gehört nicht einer qualitativ höheren Ordnung an, sondern ist seinem Kern nach dem Wesen des Pfarramtes gleichartig. Es ist Lehrgewalt und vom Pfarramt nur insofern geschieden, als es einen quantitativ umfassenden Wirkungsbereich hat; daher auch Luthers Vorliebe für einen kollegialen Episkopat. Aber auf der anderen Seite hat er auch den Landesherrn als Notbischof bezeichnet und so den Weg gebahnt zu der Auffassung, die ihn später als summus episcopus hinstellt. So ist die eigentliche Aufgabe der Theorie später nicht nur die, zu erklären, wie der Landesherr zu dieser Gewalt gekommen ist, sondern zugleich auch die, diese Gewalt wesensgemäß zu begrenzen, sie vor der Gefahr einer völligen Verschmelzung mit der immer umfassender werdenden landesherrlichen Gewalt zu hüten und in ihrer Ausübung überall die Innehaltung der spezifisch kirchlichen Linie zu sichern. Das erreicht am schärfsten und eindeutlichsten doch die Theorie der beiden Greifswalder Brüder *Stephani* [1] mit ihrer historischen Abstellung auf die Akte des Passauer Vertrages und des Augsburger Religionsfriedens, gerade weil sie ausgesprochenermaßen eine juristische, nicht eine theologisch-ethische Theorie sein will. Gewiß müssen sie nach der einen Seite den geschichtlichen Tatbestand etwas umbiegen, denn beide politischen Instrumente sprechen nur von einer Suspension der Jurisdiktionsgewalt der katholischen Bischöfe in evangelischen Landen, nicht von einer Uebertragung derselben an die Landesherrn. Aber nachdem einmal der Landesherr im Besitz der bischöflichen Funktionen war, lag der Weg dieser Konstruktion, wenn man das Ganze überhaupt als einen Rechtsakt konstruieren wollte, (denn die merkwürdige Auffassung späterer Jahrhunderte, daß rein tatsächliche Akte politischer Natur aus sich schon Rechte erzeugen können, war für die ganz und ausschließlich im Rechtsgedanken lebende Empfindungswelt jener Zeit unvollziehbar) viel zu nahe, als daß er sich nicht geradezu aufgedrängt

---

[1] *Joachim Stephani*, Institutiones iuris canonici, 1604, 60 ff.; *Matthias Stephani*, Tractatus de jurisdictione, 1609, Lib. 2, p. 1, c. 7. Es liegt nicht in der Absicht dieser Darstellung, eine allgemeine Dogmengeschichte der Kirchenrechtstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts zu geben; wir heben hier nur die für unseren Zusammenhang wesentlichen Gesichtspunkte heraus. Von der nicht umfangreichen Literatur ist außer den neueren Arbeiten *Sohms*, Kirchenrecht I, 657 ff.; *Rieker*, Die Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland, 1893; *Sehling*, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassungen, 2. Aufl., 1914 und *K. Müller*, Zur Geschichte des Episkopalsystems, Zeitschrift der Savigny-Stiftung 39 (Kan. Abt. 8) immer noch *Stahls* Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Aufl., 1862, und *Merkels* Aufsatz, Das protestantische Kirchenrecht des 18. Jahrhunderts, in der Zeitschrift für lutherische Theologie, 1860, von Bedeutung.

hätte. Denn mit ihr wird in einer vierfachen Weise das gewünschte Resultat erreicht und sichergestellt: indem die Normen des Passauer Vertrages und des Ausgburger Religionsfriedens es durchaus auf ein Provisorium bis zur endgültigen Vergleichung der Religionsparteien abstellen, konnte man die lutherische, ursprünglich nur politisch und kirchenpolitisch gemeinte Auffassung vom Notstand jetzt durch eine die gleiche Position auch juristisch sichernde Auffassung ersetzen, die ebenfalls den vorübergehenden Charakter des Ganzen unterstrich (denn der Gedanke der Wiedervereinigung ist ja bis weit ins 18. Jahrhundert hinein eine sehr ernsthaft erwogene und reale Möglichkeit für alle innerlich am kirchlichen Leben beteiligten) und den Landesherrn nicht endgültig zum Eigentümer, sondern lediglich fiduziarisch zum vorläufigen Innehalten jener Rechte machte. Daraus folgte dann als zweites zwanglos die Pflicht, ähnlich wie der Nießbraucher die Substanz der anvertrauten Rechte nicht ändern zu dürfen [1], wie drittens die Bindung, den anvertrauten Gebrauch nicht nach Willkür, sondern wesensgemäß auszuüben. Diese drei Elemente ergaben damit die Notwendigkeit, das Episkopalrecht der Landesherren nicht nur theoretisch der Substanz nach, sondern auch praktisch der Ausübung nach von der staatlichen Obrigkeitsgewalt zu trennen. Das wird in theoretischer Beziehung durch den vierten Gedankengang erreicht, den die Translationstheorie nahelegt: wie der ganzen Zeit auch im positiven Staatsrecht die Auffassung naheliegt, die Stellung der Landesherren aus einer Summe von in einer Hand vereinigten, besonderen historischen Rechten zu konstruieren, so drängt hier das Beispiel der katholischen Bischöfe erst recht in die gleiche Linie: auch sie hatten ja zwei Gewalten in ihrer Hand liegen, neben der Jurisdiktionsgewalt des kanonischen Rechts ihre Stellung als Landesherren nach Reichsrecht — es war also durchaus das Gegebene, die neue Stellung der evangelischen Landesfürsten in der gleichen Doppelheit zu charakterisieren. Wenn man nun noch die historisch gewordene Institution der Konsistorien und die Praxis der Reformatoren mit ihren theologischen Bedenken, Gutachten und Wesen für den Landesherrn heranzog und den Landesherrn wegen der Sicherstellung der wesensgemäßen, nicht willkürlichen Ausübung der Rechtssubstanz in allen geistlichen Dingen an den Rat der Konsistorien band, hatte man tatsächlich juristisch erreicht, was man überhaupt erreichen konnte. Die andere, hauptsächlich von Theologen vertretene Theorie der gleichen Zeit, die eigentlich viel weniger Abwandlung des Episkopalsystems als selbst eine besondere Theorie ist, wenn sie auch vielfach mit Elementen aus jener verbunden auftritt und sie erst langsam abstößt, will zwar mehr, erreicht aber doch ungleich weniger: wenn man zunächst als ratio generalis neben der ratio specialis [2] der vorläufig beibehaltenen Auf-

---

[1] *Stephani*, Tract. de jurisdictione, 1611 Lib. III, p. 1, cap. 1 und XV.

[2] vgl. *Rieker* 211.

fassung der Rechtsbedeutung vom Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfrieden die Herleitung der landesherrlichen Kirchenrechtsstellung aus unmittelbarem göttlichen Befehl und dem Auftrag zur custodia utriusque tabulae[1] herleitet (denn der Dekalog ist für die Zeit noch durchaus wie für Luther unmittelbar Bestandteil und Fundament der Rechtsordnung), dann hat man zwar eine systematische und religiös-ethische Begründung des Tatbestandes aus eigener und absoluter Wurzel, aber man erkauft es mit der neuen Schwierigkeit, den Umfang und die Begrenzung des Rechts mit begrifflicher Klarheit und logischer Notwendigkeit zu umgrenzen. Denn die wenigstens zum Teil als Hilfskonstruktion beibehaltene Beziehung auf den Passauer Vertrag vermag diese Aufgabe jetzt nicht mehr zu leisten: jene Uebertragung kann ja jetzt nur noch als Restitution[2], als Rückgabe eines eigentlich dem Landesherrn wesensgemäß zustehenden, ihm nur durch historischen Zufall entwandten Rechts gewertet werden und so kann sie auch keine konstitutive Bedeutung für den Umfang des Rechts haben, das ja schon vor dem Restitutionsakt und unabhängig von ihm bestand. Hier setzen die seitdem nicht aufhörenden Schwierigkeiten, das ius circa sacra, die interna und externa zu bestimmen und von dort aus dem Landesherrn Grenzen zu ziehen. Eine Hilfsstellung bot freilich immerhin die Aufnahme der Dreiständelehre, die jedem ordo einen Anteil an der Kirchengewalt zuschreibt; indem man der Gesamtheit das Recht zur Forschung in der Schrift[3] zuerteilt und dem Volk ein Zustimmungsrecht zu den kirchenobrigkeitlichen Akten vorbehält, das sich freilich nur negativ in einem Widerspruchsrecht aus gerechten Gründen betätigt, konserviert man die reformatorische Auffassung von allgemeinem Priestertum wie die genossenschaftlichen Elemente ihres Rechtsgedankens, wenn auch diese in wesentlich geschwächter Form wie ja auch in der Konstruktion des Fürsten als des praecipuum membrum ecclesiae eine genossenschaftliche Vorstellung, nämlich die eines mit besonderem Rechte ausgestatteten Genossen zum Ausdruck kommt. Aber indem man den Lehrstand mit dem Recht, den Inhalt der kirchenregimentlichen Handlungen zu bestimmen, betraute, sicherte man ihm zwar vom Boden der Ständetheorie aus den Löwenanteil an der materiellen Regelung des kirchlichen Lebens, aber diese Position war doch juristisch zu wenig gefestigt, um sich dauernd gegenüber dem Landesherren durchsetzen zu können. So wirkt sie sich vor allem gegen den ja auch politisch immer mehr zurücktretenden dritten ordo aus. Von hier aus konnte dann nicht nur der Landesherr als Repräsentant des Volkes aufgefaßt[4], sondern auch das Recht

---

[1] *J. Gerhard,* Loc. de magistr. polit. § 165; *Reinking,* De regimine seculare et ecclesiae, 1615, editio secunda 1632, III, cl. I, cap. 1. Ueber das Verhältnis der beiden *Stephani* zu den Reformatoren einerseits, *Johann Gerhard* und *Reinking* andererseits hat *K. Müller,* a. a. O. 11 ff., gehandelt.

[2] *Reinking,* a. a. O. cap. 10.

[3] *Carpzow,* diss. de jure decid. theol. controv., 1695; dazu *Stahl* 12 f. und jetzt auch *R. Kögel,* B. Carpzows Auffassung vom landesherrlichen Episkopat, 1927.

[4] *B. Carpzow,* Jurispr. ecclesiastica, 1649, lib. I, def. 12 und lib. II, def. 247.

der Gemeinde geradezu auf ein Recht der Zustimmung ohne ein Recht der Ablehnung beschränkt werden[1], die stärkste Zurückdrängung des genossenschaftlichen Elementes und die stärkste Annäherung der evangelischen Kirchenrechtsgeschichte an eine klerikalanstaltsmäßige Durchbildung nach katholischer Analogie. Die eigentliche Schwierigkeit der *Stephanischen* Theorie aber, die darin liegt, daß katholische und evangelische Kirchengewalt zwei völlig verschiedene Dinge sind und so nicht die eine aus der andern ableitbar ist, haben auch die Theologen nicht empfunden, geschweige denn zu beseitigen vermocht.

Es ist das große Verdienst des sogenannten Territorialismus, gegen die Abdrängung der genossenschaftlichen Elemente in der kirchenrechtlichen Auffassung entscheidend an Boden gewonnen zu haben. Es ist sein Verhängnis — das freilich teilt er mit vielen Theorien in Jurisprudenz wie Theologie — fast nur aus den Perspektiven seiner späteren Entartung beurteilt zu werden; dazu leidet er nicht minder unter der prinzipiellen Abneigung, mit der die Erweckung wie die idealistische Bewegung des 19. Jahrhunderts allem, was aus dem Rationalismus kam oder mit Denkmitteln des Rationalismus arbeitete, gegenüberstand. Man vergaß, daß der Rationalismus zunächst einmal mit der Kraft und Gewalt einer neuen wissenschaftlichen Methode von starker heuristischer Fruchtbarkeit auftrat, man vergaß, daß er insbesondere auf juristischem Gebiet ein ungewöhnlich großes Maß an geschichtlichen Aufgaben zu lösen hatte — das preußische Allgemeine Landrecht ist da das monumentum aere perennius — und man vergaß vor allem, was freilich nach einem *Friedrich Julius Stahl* sehr klar im Bewußtsein war, daß er auch mit einer ganz bestimmten kirchlich-politischen Wendung, ja mit einer ganz speziellen religiösen Zielsetzung, die bis in innerlichste Fragen des protestantischen Menschen hineinreichte, auftrat. Das liegt nicht nur in der allgemeinen Zeitsituation, die Pietismus und Rationalismus gleichzeitig als Gegenbewegungen gegen die alte Orthodoxie sah, das liegt auch nicht nur in den zahlreichen persönlichen Beziehungen, die naturrechtliche Juristen und pietistische Kreise miteinander verbanden, das liegt vielmehr unmittelbar in dem konkreten Anlaß und in der in ihr sich aufzeigenden besonderen kirchlichen Situation, die die Entstehung der neuen Theorie bedingte. Es ist der Hamburger Pietistenstreit[2], der mit dem antipietistischen neuen Religionseid der Hamburger Orthodoxie die Anhänger *Speners* vom Amt abdrängen wollte und nicht nur die theologische Kontroverse *Mayer-Spener*[3], sondern vor allem auch die Kontroverse *Carpzow-Thomasius*[4] auslöste. Wenn *Carp-*

---

[1] *B. Carpzow,* a. a. O. dazu *Stahl* 12 ff. [2] Vgl. hiezu *Stahl* 15 f.

[3] *Spener,* Bedenken über den neuen Religionseid, 1690; Die Freiheit der Gläubigen, 1691; *J. F. Mayer,* Mißbrauch der Freiheit der Gläubigen, 1692. Ungewöhnlich aufschlußreich für die Kenntnis der gesamten Epoche ist die große Monographie *Erich Seebergs* über Gottfried Arnold, 1923.

[4] *Thomasius,* Das Recht der evangelischen Fürsten in Religionsstreitigkeiten, 1696 5. Aufl. 1713.

zow damals faktisch die gesamte innere Gewalt in der Kirche vor allem auch in der Beurteilung von Lehrstreitigkeiten ausschließlich für die Geistlichkeit in Anspruch nahm, wenn er dem Volk das Recht der Prüfung nur dazu geben wollte, damit es nicht blind gehorche, sondern Rechenschaft über seine Zustimmung ablege, es im übrigen aber von der Ausübung der Kirchengewalt vollkommen ausschloß und ihm nur den Ruhm des Gehorsams gab, wenn nach dem Urteil selbst *F. J. Stahl* die Konsequenz des ganzen Systems eine Auffassung der Bekenntnisschriften war, die diese handhabt „wie ein äußerliches Gesetz, so daß bei jeder theologischen Streitfrage gleich wie bei einem bürgerlichen Rechtsstreit sofort Entscheidung bereit sein muß und der unterliegende Teil der Exkommunikation verfällt“ [1], dann ist allerdings eine solche Annäherung an eine klerikalistisch-hierarchisierende und formallegalistische Auffassung des Kirchenrechts erreicht, daß man es versteht, warum *Thomasius* seiner Gegenschrift die Wendung gab, „wider die papistischen Lehrsätze eines Theologi zu Leipzig“. Darum wird die Schätzung der symbolischen Bücher aus der katholisierenden Uebersteigerung des Territorialismus der klassischen Auffassung der Konkordienformel in freilich nicht ganz glücklicher Formulierung angenähert [2]. Darum wird in inhaltlicher freilich ebenfalls nicht ganz glücklich gefaßter Aufnahme der lutherischen Auffassung, daß die Absolutheitsprädikate der Kirche nur von der inneren Wesenskirche, die geglaubt wird, ausgesagt werden, der äußerlich sichtbar organisierten Kirche die Befugnis mit Rechtskraft und zwangsverbindlicher Geltung im Auftrag des heiligen Geistes inspirierte Lehrentscheidungen treffen zu können, abgesprochen [3], darum wird auch der ganze umfassende wissenschaftliche Apparat in den Dienst der neuen Denkmethode gestellt. Aber er ist nicht der Radikalismus der Grotius, Hobbes, Spinoza, die das Imperium des Staates auch auf die Religion erstrecken, ja, wie die beiden letzten der eben genannten, Staat und Kirche vollständig zusammenfallen lassen, man geht auch hier wie ähnlich die gleichzeitige deutsche Staatstheorie gegenüber dem Radikalismus der westlichen Souveränitätsideen mediae viae, sucht Mittelmeinungen, vor allem steht dieser Anschauung felsenfest die Auffassung von der ideellen und qualitativen Eigenständigkeit der Kirche. Der Satz *Pufendorfs* ecclesia non est status ist dem Inhalt nach allen diesen Theoretikern von *Thomasius* bis *J. H. Böhmer* eine glatte Selbstverständlichkeit. Gewiß konstruiert man die Kirche nach dem berühmten Denkschema des Naturrechts als durch Vertrag entstandenen Verein, aber man kommt zu den Einzelheiten der Konstruktion doch wieder durchaus aus der Aufnahme ganz bestimmter reformatorischer Ideen: wenn man die Kirche als collegium aequale konstruiert, wenn somit die Doktoren keine Gewalt über die Auditoren haben dürfen, wenn auch der Landesherr in der Kirche nicht mehr Recht haben kann als andere, so sind das juristische Umschreibungen der

---

[1] Vgl. *Stahl*, a. a. O. [2] *Thomasius*, a. a. O. Satz X. [3] A. a. O. Teil II, S. 211.

alten reformatorischen Erkenntnis, daß die Tatsache des allgemeinen Priestertums auch eine wesenhafte Rechtsgleichheit aller Gemeindegenossen bedingt, und wenn bei fast allen Theoretikern dieser Auffassung eine unverkennbare Vorliebe für die Ortsgemeinde als die Urform der christlichen Kirche auftritt, so ist das die gleiche Auffassung, wie sie der Geschichtsauffassung des Pietismus mit ihrer Vorliebe für die Gemeinschaftsformen der Urchristenheit eigen ist und in *Gottfried Arnolds* Kirchen- und Ketzerhistorie zu umfassender, bis weit in die Kreise auch des philosophischen Idealismus hineinragender praktischer Wirksamkeit kommt [1]. So kann man der Kirche gewisse Vereinsrechte sichern, für die man auch unter immanenter Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse als nur historisch gewordener das Wahlrecht der Geistlichen in Anspruch nimmt [2], so wird freilich auch mit dem Wegfall der Episkopalstellung des Landesherrn und des Anteils des Lehrstands an der Regierungsgewalt der Kirche ein regimen ecclesiae anscheinend überhaupt unmöglich und der dahingehende Bestand fürstlicher Befugnisse als iura circa sacra, als echtes Staatsrecht konstruiert [3]. Aber da diese Rechte sich nur auf äußere Handlungen erstrecken und das Innere unberührt lassen, da sie zudem ausgeübt werden, nur um die Interessen des Staates, d. h. die Aufrechterhaltung der öffentlichen Wohlfahrt, Ruhe und Sicherheit zu sichern, wird das große Ziel der Zeit, Toleranz erreicht, Toleranz, die noch nicht die müden Züge relativistischer Skepsis wie am Ende des Jahrhunderts trägt, sondern die positiven Züge der Toleranz für die freie Entfaltung des frisch aufsprießenden religiösen Eigenlebens zeigt. Daß der Staat der Treuhänder für die Duldung der Fülle neuen individuellen christlichen Lebens wird, fällt aus der Stimmung der Zeit in keiner Weise heraus; man wäre versucht, die Stimmung gegen den Episkopalismus mit einer Variation des Goetheschen, ja auch aus der pietistischen Sphäre Gottfried Arnolds inspirierten Urteils über die Kirchengeschichte zu umschreiben:

> „Mit Kirchenrecht, was hab ich zu schaffen / Ich sehe nichts als lauter Pfaffen / Wie's um die Christen steht, die Gemeinen / Das will mir nimmermehr erscheinen."

Eben dies Leben der gemeinen Christen weiß man beim Staat gut aufgehoben; denn man ist in dieser Epoche staatsfreudig wie in wenigen Zeiten der deutschen Geschichte. Ist der absolute Staat überall der kraftvolle Förderer neuer Gedanken und der Bekämpfer überalteter Auffassungen und Institutionen im Politischen, im Wirtschaftlichen wie im Rechtlichen, warum dann nicht auch im Kirchlichen? „In was für bessere Hände wollten wir denn unser evangelisches Kirchenregiment bei jetzigen Umständen geben?", heißt es in einem von *F. J. Stahl* zitierten Dokument aus jener Zeit [4].

---

[1] Vgl. hierzu wieder die Darstellung von *Erich Seeberg*, Gottfried Arnold, 1923.

[2] *J. H. Böhmer*, Introductio in jus publicum universale, 1710, p. sp. II, c. 5 § 17.

[3] *Derselbe*, a. a. O. c. 5, 19 ff.

[4] *Stahl*, a. a. O. 26.

„Würden wir uns etwa mit einem demokratischen Regimentsherrn verbessern? Das läßt sich vernünftigerweise gar nicht denken. Oder sollte etwa ein Synedrium von der Geistlichkeit ein unumschränktes Ruder des Kirchenschiffs ühren? Davor behüt uns, lieber Gott!"

Mit all dem sollen die Fehlerquellen des Territorialsystems, die sich dann später so verhängnisvoll auswachsen, nicht in Abrede gestellt werden. Ist sein großes historisches Verdienst die Wiederbelebung der genossenschaftlichen Auffassung der organisierten Kirche und die scharfe Heraushebung der begrifflichen Selbständigkeit der Kirche, so hat es nicht nur umgekehrt aus seiner ganzen Rechts- und Souveränitätsauffassung heraus dem Staat das Recht der Kompetenz-Kompetenz übertragen müssen, sondern auch den Umfang der iura circa sacra unverhältnismäßig weit bestimmen können, wobei seine vom Pietismus gestützte Auffassung bestimmter Dinge als dem Staat ruhig frei zu gebender *ἀδιάφορα* — man denke nur an das so wichtige Gebiet der Liturgie — eine gefährliche Rolle spielt[1]. Vor allem aber deutet er wieder im Zusammenhang mit der individualistischen Grundstimmung auch des Pietismus die genossenschaftlichen Gedankengänge fast nur nach der einen, der individualistischen Seite des Rechts der einzelnen Genossen aus; der andere Gedanke, daß die Genossenschaft auch als Ganzes Organe für die Vertretung ihrer Belange als einer Gesamtheit aus sich heraus entwickeln muß, und damit die Möglichkeit, so die Konstruktion auch einer eigenständigen, echten Kirchengewalt zu gewinnen, fallen so gut wie ganz aus. Damit kommt es zu dem praktisch gefährlichsten Schritt, der zugleich den großen Rückschritt gegenüber dem Episkopalismus bedeutet, die notwendige Mitwirkung der Konsistorien als juristisch nicht notwendig ganz auszuschalten[2]. Freilich steckt auch noch ein Stück von dem unmittelbaren Vertrauen zur religiösen und kirchlichen Urteilsfähigkeit auch des Laien darin, und als eine Entscheidung nur dem Frieden und der Ordnung zulieb erhält es eine wenigstens notdürftige Rechtfertigung. Indem schließlich zu dem individualistischen Grundzug die tragende Aufklärungsvorstellung von der *einen* natürlichen, allen Menschen gemeinsamen Religion hinzukommt, entfällt jeder Gedanke an die Verpflichtung, auch irgendwie das spezielle geistige Gut der christlichen Religion als Objektivum an irgendeiner Stelle des Systems zu sichern. Praktisch kann man dem Problem ja nicht entgehen; daß der Pfarrer der Ortsgemeinde nicht entgegen dem Bekenntnis seiner Gemeindeglieder predigen darf, ist auch dem Territorialisten klar, aber bezeichnend ist, wie kasuell man dieses Problem zu lösen versucht, um es zugleich auf eine ganz andere Ebene hinüberzuschieben: man konstruiert sich einen Verstoß gegen den Vertrag, der Pfarrer und Gemeinde miteinander verbindet, und kann so dem Landesherrn die Entscheidung als über eine rein weltlich-juristische Sache ohne weitere Bedenken übertragen[3]. Die mit diesen letzten Problemen gegebenen Spannungen sind

[1] Vgl. *J. H. Böhmer*, a. a. O. p. sp. II, c. 5, § 21 ff.

[2] *Thomasius*, a. a. O. VIII. [3] *Thomasius*, a. a. O. XII. Satz.

dann freilich zu groß, als daß sie nicht zuletzt doch irgendwie zu einer Neuformung des Systems hätten führen müssen; es sind, wie man weiß, die Theoretiker des sogenannten Kollegialsystems gewesen, die hier Bahn gebrochen haben. Die starke Gegensätzlichkeit, in die man es früher zum Territorialsystem stellte, ist seit *Riekers* Untersuchungen mit Recht aufgegeben oder wenigstens doch stark eingeschränkt worden [1]. In der Tat, es teilt mit ihm nicht nur alle Ausgangspunkte, wie das Denkschema des Vertrags, die naturrechtliche Grundvorstellung, die genossenschaftliche Konstruktion des collegium aequale, und steht auch in den Einzeldurchführungen Punkt für Punkt mit den territorialistischen Gedankengängen insbesondere in der Prägung *Pufendorfs* zusammen [2]; auch seine berühmteste theoretische Errungenschaft und damit entscheidender kirchlicher Fortschritt, die Entwicklung der Lehre von der der Kirche eigentümlich zustehenden Gewalt, die nun als Kirchengewalt scharf von den landesherrlichen Hoheitsrechten geschieden wird [3], ist nichts als die Konsequenz der genossenschaftlichen Grundauffassung, die jetzt nicht nur nach der individualistischen, sondern auch nach der überindividuellen des der Genossenschaft als einer einheitlich geschlossenen Gesamtheit zustehenden Rechts gezogen wird, und findet sich auch schon wenigstens im Keim bei *Pufendorf* und *J. H. Böhmer* angelegt [4]. Wenn hier der landesherrliche innerkirchliche Rechtsbestand mit aller Energie als extra ordinaria status hingestellt wird und man ihm in einer so ganz aufs Prinzipielle und Systematische eingestellten Zeit alle prinzipielle und systematische Berechtigung abspricht, so ist ihm damit eigentlich schon das kirchenpolitische Todesurteil für die Folgezeit gesprochen. Auch hier ist freilich von den Späteren manches nicht verstanden worden, nicht zum wenigsten unter dem Einfluß *Stahls*, der in der allzu eindeutigen und überspitzten Weise, die er überhaupt liebt, die drei Systeme des Episkopalismus, Territorialismus und Kollegialismus als die kirchenrechtlichen Ausdrucksformen der orthodoxen, der pietistischen und rationalistischen Zeitströmung charakterisiert hat. Gewiß, es ist sein großes Verdienst hier wie anderwärts auf den Zusammenhang zwischen juristischer Doktrin und Geisteshaltung einer Epoche hingewiesen zu haben und gerade unsere Zeit mit ihrer Hinwendung zur geistesgeschichtlichen Betrachtung auch der Jurisprudenz wird sich ihm hierin stets zu Dank verpflichtet wissen. Aber das müssen wir freilich festhalten und um der methodischen Sauberkeit der Arbeit wie der Zuverlässigkeit der Resultate mit allem Nachdruck unterstreichen, daß sich geistesgeschichtliche Beziehungen doch wesentlich komplizierter und differenzierter verhalten, als daß man jede juristische Theorie ohne weiteres als adäquaten Ausdruck einer zeitgeschicht-

---

[1] *Rieker*, a. a. O.

[2] *Pufendorf*, De habitu religionis christianae ad vitam civilem, 1687, §§ 39 ff.

[3] *Chr. M. Pfaff*, Origines iuris ecclesiastici, 1719; Akad. Reden über das sowohl allgemeine als auch deutsche prot. Kirchenrecht, 1742, Cap. 5.

[4] *Pufendorf*, a. a. O.; *J. H. Böhmer*, a. a. O.

lichen Weltanschauung werten könnte. Es sind vielmehr zum mindesten stets vier Faktoren gegeben, die eine juristische Theorie in ihrer Strukturwesenheit bestimmen: zu der bewußt oder unbewußt eingenommenen geistigen Grundhaltung, die stets irgendwie auf letzte weltanschauliche Wertvorstellungen und Seinsbeziehungen zurückgeht und Grundstimmung und Richtungsverlauf auch des juristischen Theorems bestimmen, tritt einmal die Einwirkung des in der positiven Gesetzgebung und den gegebenen staatlichen Realitäten vorhandenen Tatbestandes, mit dem es sich auseinanderzusetzen und den es zu erklären gilt, und ferner die Einwirkung der der Zeit eigentümlichen spezifisch juristisch-technischen Denkformen und Begriffsformulierungen, mit denen das Ergebnis zu klarer Ausprägung für die juristische Mitwelt gelangen soll, hinzu. Die beiden letztgenannten Faktoren werden naturgemäß nicht einfach mechanisch aufsummiert und dem ersten zuaddiert, sondern nehmen aus ihrer Sondergesetzlichkeit heraus gewisse Modifikationen, Umformungen, Inhaltswandlungen an jenem ersten Ansatz vor, wie umgekehrt jener Ansatz auch wieder gewisse Verschiebungen, Umlagerungen und Ausdeutungen in dem ihm vom zweiten und dritten Element zugeführten Material vornimmt. Dazu kommt dann als Viertes der große Bestand an traditionellen juristischen Lehren, der in viel größerem Umfang weitergeführt zu werden pflegt, als man gewöhnlich annimmt und mit dem allen tralatizischen Bestandteilen eigentümlichen Schwergewicht auch neue Anschauungen in eine Fülle konservativer Ideen einzubetten pflegt. Denn neue theoretische Wendungen pflegen stets zuerst nur an einer Stelle durchzubrechen, und zwar regelmäßig an der, wo das praktisch zunächst brennendste Problem liegt; im übrigen steht auch das juristische Denken zunächst unter dem konservativen Gesetz aller Geistesgeschichte, die nicht ohne Not einmal vorhandene Ausprägungen eines überlieferten technisch-wissenschaftlichen Materials preisgibt. So bleiben selbst zentrale wissenschaftliche Wendungen, weil sie in ihrem Anfang zumeist an der praktischen Peripherie des Rechtslebens aufzutreten pflegen, der Mitwelt oft in ihrer Bedeutung zunächst verborgen; freilich, noch stets haben sie den alten Ideenbestand auch umgeformt, aber das ist zumeist eine langsame und allmähliche Umformung von innen heraus, die hier Bestandteile des Alten eliminiert und durch Neues ersetzt, dort Anderes zwar nicht anrührt, aber doch zu praktischer Bedeutungslosigkeit verurteilt, Drittes durch eine Verschiebung der Wertakzente oder eine Aenderung an der Stellung im System allmählich umformt und dem neuen Zentralgedanken assimiliert, bis schließlich oft unbemerkt ein geschlossenes neues System aus dem alten erwachsen ist. Damit hängt zusammen, daß geschichtlich niemals ein System unmittelbar das andere ablöst — auch von der Geisteshistorie heißt es „non facit saltus" — und daß oft ein scheinbar festgehaltenes System am Anfang oder am Ende zwei ganz verschiedene, ja oft gegensätzliche Inhalte erhält. So hat sich auch die Geschichte des Kirchenrechtssystems vollzogen: neben den verschiedenen religiösen Grundauffassungen vom Wesen

evangelischen Christentums treten der harte Tatbestand der Wirklichkeit und die historisch-positive oder die rationalistisch-naturrechtliche Denkmethode, die sie zu begreifen suchen, tritt ein fester Bestand von konkreten juristischen Lehren, der von einem zum anderen weiter gegeben wird; in dem Mit- und Ineinanderwirken dieser Elemente vollzieht sich der Wandel der Wissenschaft im ganzen doch als ein allmählicher Vorgang, wenn auch an einzelnen Punkten, wie etwa in der Kontroverse *Mayer-Spener-Thomasius*, die Wende und der Bruch der Zeiten scharf aufleuchten. So kommt es, daß insbesondere zwischen Territorialisten und Kollegialisten viel mehr Beziehungen bestehen, als man gewöhnlich annimmt, so kommt es insbesondere, daß *Pfaff* selbst weltenweit entfernt von dem ist, was der degenerierte Kollegialismus einer müde und platt gewordenen Jurisprudenz am Eingang des 19. Jahrhunderts geworden ist, eben jenen Dingen, an denen der durch die Erweckungsbewegung und die großen Aspekte des klassischen Idealismus hindurchgegangene *Stahl* so leidenschaftlichen Anstoß nahm. Bei ihm ist noch nichts von der Auflösung in einen völligen Individualismus und konfessionellen Indifferentismus zu spüren, wie er später die gängigen Bücher der *Wiese* [1] und *Schnaubert* [2] charakterisiert, er hat ein starkes Gefühl für das, was der objektive geistige Bestand, was Lehre, Lehramt und Bekenntnis in der Kirche bedeuten [3] — zum Teil kommt er hier der alten Orthodoxie ganz nahe —, so dringt er vor allem in das Zentrale der reformatorischen Auffassung und bringt oft klassische Prägungen für den Dualismus des evangelischen Kirchenbegriffs [4]. Er hat die konsequenteste Durchbildung des genossenschaftlichen Gedankens in der Kirche gegeben und daraus ihre grundsätzliche rechtliche und organisatorische Abgrenzung gegen den Staat gewonnen in einer Zeit, wo dessen Macht alles zu überfluten drohte; er hat darüber nicht das geistige Wesen der Kirche vergessen und so einen Damm aufgeworfen gegen eine nur individualistische und formalrechtliche Betrachtung der Kirche, die ihren eigentlichen Kern aufzulösen droht. Das ist sein großes Verdienst in der Ideengeschichte des Kirchenrechts. Wenn sich diese Totalität seiner systematischen Anschauung nicht für die Folgezeit ausgewirkt hat, dann liegt das nicht an ihm, so gewiß auch seine Ausführungen nicht alle Ansätze seiner großen Grundkonzeption durchgeführt haben; die Auflösung des kirchenrechtlichen Problems war zu tief mit allen positiv-rechtlichen und staatlich-politischen Fragen der Zeit verknüpft, als daß sie allein einer wissenschaftlichen Betrachtungen hätte gelingen können. Sie konnte nur erfolgen durch eine Aenderung des positiven Rechts; die Auflösung mußte geschehen durch die schöpferische Hand eines geistesmächtigen Gesetzgebers.

---

[1] *Wiese*, Handbuch des gemeinen in Teutschland üblichen Kirchenrechts, 1799 ff. Noch 1850 in 5. Auflage von *K. E. Morstadt.*

[2] *Schnaubert*, Grundsätze des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland, 1794.

[3] *Pfaff*, Akad. Reden, 169 ff. [4] A. a. O 38 f.

ZWEITES BUCH

DIE IDEENGESCHICHTE DER DEUTSCHEN KIRCHENVERFASSUNGEN

I. PROBLEMLAGE UND ZEITSTRÖMUNGEN IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS

Es ist kein Zufall, daß nicht nur die konkrete kirchliche Gesetzgebung, sondern auch die theoretische Auseinandersetzung mit den grundlegenden Verfassungsfragen des deutschen Protestantismus ganz wesentlich durch die Verhältnisse und Versuche auf preußischem Gebiet bestimmt worden ist. Denn hier wurde wie für den Staat, so auch für das Kirchenwesen die Organisationsfrage am prinzipiellsten und unter den schwierigsten Umständen gestellt. Hier wie dort lagen die Verhältnisse in mehr als einer Beziehung analog. Wie der preußische Gesamtstaat entstanden war durch das allmähliche Zusammenwachsen verschiedenster Territorien von nicht nur geographisch-politischer, sondern auch juristisch-verfassungsmäßiger Struktur verschiedenster Art, so war auch das Kirchenwesen in diesen Staaten zunächst nichts als ein Konglomerat verschiedenster Kirchentümer mit nur ganz losen, lediglich ideellen Beziehungen in Verwandtschaft oder Gleichheit der Lehre zueinander. Wie jene politischen Komplexe als Teile von partikulärer Staatsnatur zunächst lediglich durch die Identität des dynastischen Bandes in der Person des Landesherrn miteinander verbunden waren, so diese Kirchentümer ebenfalls nur durch die Gleichheit der Person, die die Funktion des landeskirchlichen Kirchenregiments ausübte; wie dort die politische Entwicklung um der Einheit, Stabilität und Aktionskraft des Ganzen dahin drängte, in steigendem Maße autoritäre Zentralisierung und eigenständiges Verwaltungssystem nach allen Seiten hin gleichmäßig durchzuführen, so traten hier ähnliche Tendenzen eben um der eigentümlichen Natur dieses Staatsganzen je länger, um so stärker auf den Plan. Denn eine innere Angleichung der protestantischen Sondergruppierungen und eine stärkere einheitliche Zusammenfassung ihrer rechtlich-organisatorischen Ausprägungen lag nicht nur im Interesse einer erleichterten Auswirkung der staatlichen Einflüsse und Herrschaftsansprüche auch nach dieser Seite. Es

war auch rein konfessionspolitisch mit dem Augenblick naheliegend, mit dem die brandenburgisch-preußische Macht als die eigentliche aktive Vormacht der protestantischen Religionspartei im Reich an die Stelle der immer mehr quieszierenden kursächsischen trat. Es wurde schließlich auch unterstützt durch die kulturpolitische Wendung der Dynastie, die seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts mit erneuter Energie den Schulgedanken Luthers wieder aufnahm und eine einheitliche Volksschulpolitik des Staates in die Wege leitete, die sich nach den Anschauungen der Zeit in engster Verbindung mit dem kirchlichen Wesen halten und so wieder auf dieses zurückwirken mußte. In der Natur der Sache lag es freilich, daß diese Einheitstendenz hier wesentlich langsamer zur Auswirkung kam: die starken und gefährlichen Widerstände politisch-partikulärer und ständischer Art, die dort den Kampf um die Durchsetzung des autoritären und absoluten staatlichen Einheitsgedankens so leidenschaftlich und dramatisch gestalteten, fehlten hier, und mit ihnen der vorwärtsdrängende Zwang zu unmittelbar und rasch eingreifendem konkreten Einzelhandeln. Dafür trugen die beiden Wellen gemeinsamen geistes- und kirchengeschichtlichen Bedingungen, insbesondere die mächtigen Auswirkungen der politischen wie der rationalistischen Strömungen und der Zwang zur Auseinandersetzung mit ihnen, dazu bei, überall jene Einheitstendenz von unten und von innen her in langsamem Werden zu fördern. So ist der Ertrag des sonst in allem Institutionellen so schöpferischen 18. Jahrhunderts auch auf preußischem Boden in dieser Beziehung merkwürdig gering[1]. Das Oberkonsistorium für die französischen Reformierten von 1701, das Reformierte Kirchendirektorium für die deutschen Reformierten von 1713 bedeuten wohl für diese freilich organisatorisch wesentlich leichter zu erfassenden Gebiete bedeutsame Ansätze zu einer stärkeren Verbindung mit- und untereinander, aber für die praktisch viel wichtigere Frage der lutherischen Kirchentümer war in dem Oberkonsistorium von 1750 doch nur ein sehr lockerer Oberbau von recht prekärer Wirksamkeit geschaffen. Die Gesetzgebung des Allgemeinen Landrechts brachte nach der einen Seite zwar einen sehr wesentlichen Fortschritt, indem es die Rechtsverhältnisse und Rechtsbeziehungen der Gemeinde überall auf die Grundlage einheitlicher Normsetzungen aufbaute. Daneben modifizierte es mit dem Einbau seiner Toleranzgesetzgebung den überlieferten kirchen- und staatskirchenrechtlichen Rechtsbestand in erheblicher Weise, im übrigen aber konservierte es den vorhandenen organisatorischen Tatbestand sorgfältig und überließ seine Weiterentwicklung wesentlich der provinzialen Rechtsentwicklung. Damit treten diese Faktoren für den ersten Augenschein so stark zurück, daß man von diesem Gesichtspunkt in das Allgemeine Landrecht geradezu einen modernen independentistischen Standpunkt hat hineinlesen wollen, in dem zwischen den

---

[1] Vgl. dazu die historische Darstellung bei *Schön*, Das evangelische Kirchenrecht in Preußen, 1903, I, 20 ff.

Ansprüchen der Kirchengemeinden und denen des Staats für ein spezifisches *Kirchen*regiment von oben kein Platz und das Recht der Kirche im alten Sinne aufgelöst schien, so daß anstatt einer evangelischen Kirche als rechtlich organisierter Größe nur noch Religionsparteien als ideale Gesinnungsgemeinschaften übrig blieben [1]. Das ist nun sicher nicht richtig; nicht nur die Vorgeschichte des Landrechts und die gleichzeitige juristische Theorie mit ihrem Begriff und der Möglichkeit zusammengesetzter Kirchen, auch der Wortlaut des Landrechts selber mit seiner sorgfältigen Aufzählung von Befugnissen der Kirchenoberen und die analoge Rechtswirklichkeit des fortdauernden kirchlichen Verwaltungssystems widerlegen diesen Gedanken in einwandfreier Weise [2]. Nur eben: Kirchen im Sinne gemeindlicher Gesamtkomplexe erscheinen nur im provinzialen Umfange; die Einheitlichkeit der Glaubensformen und Normen bedingt nicht auch zugleich juristische Einheitlichkeit des konfessionellen Bestandes durch den ganzen hohenzollernschen Gesamtstaat hin; was an Einheitlichkeit vorhanden ist, liegt nach wie vor lediglich in der Identität der summepiskopalen landesherrlichen Hand, ist aber nicht zugleich zu einer durchgehenden Gesamtorganisation ausgeformt und zu einer geschlossenen juristischen Gesamtpersönlichkeit erhoben. Von hier aus wird es verständlich, wie die *Steinsche* Reform, die mit ihren Neuorganisationen im Zentrum der Staatsverwaltung und -regierung erst die Aktivitätseinheit des Staatsganzen vollendete, kirchengesetzgeberisch gerade an diesem Punkte einsetzte und ihre bekannten Maßnahmen, die Schaffung der innenministeriellen Sektion für den Kultus und öffentlichen Unterricht vom 16. Dezember 1808 und der bei der Regierung bestellten Deputationen für geistliche und Schulsachen vom 26. Dezember 1808 mit ihrer Uebertragung aller geistlichen Befugnisse der Provinzialinstanz und der entsprechenden Aufhebung der Provinzial- und Oberkonsistorien vornahm: erst damit wurde eine wirklich einheitliche und arbeitsfähige Organisation des Kirchenwesens erreicht. Aus dem gleichen Gesichtspunkt heraus wird es aber auch nicht minder verständlich, daß eben die Vertreter der alten kirchlichen Behörden wie die bewußt kirchlichen Kreise überhaupt schwere Bedenken dagegen erhoben: Die einheitliche Neuorganisation war so sehr um den Preis nicht nur der engsten Verflechtung, sondern gerade zu der juristischen Identifizierung mit dem staatlichen Verwaltungs- und Regierungssystem erkauft, daß der Gedanke eines wirklichen *kirchlichen* Organismus von administrativem Eigengeist und juridischer Eigenform auch nicht in bescheidenster Andeutung zur Geltung kam. Gewiß mag man auf den eigentümlichen, mit dem Religiösen in so

[1] *Erich Förster* in seinem in vieler Beziehung bahnbrechenden Buch über „Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelm III., 1905, I, 26, 33.

[2] Vgl. hierzu die umfassende, in Auseinandersetzung mit *Erich Foerster* geschriebene Abhandlung *Hubrichs* Staat und Kirche in der preußischen Monarchie am Ausgang des 18. Jahrhunderts, Verwaltungsarchiv 20 und 21.

starker Verbindung lebenden Staatsgedanken *Steins* hinweisen, wie auch darauf, daß, wie im ganzen, so auch hier seine Reform Stückwerk geblieben und wie im Staatlichen, so auch im Kirchlichen aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine Ergänzung durch Selbstverwaltungselemente von unten her angelegt war — wobei freilich dahingestellt sein mag, ob nicht auch diese Seite in eine allzu enge und für das spezifisch Kirchliche darum gefährliche Verbindung mit der politisch gemeindlichen Selbstverwaltung getreten wäre. Im ganzen waren und mußten doch die kirchlichen Gegenströmungen so stark sein, daß nach dem außenpolitischen Sieg hier eine rückläufige Bewegung mit der Tendenz zur Auflösung jener Verbindung einsetzte. Diese konnte aber nicht mit der Neuerrichtung der Konsistorien vom 30. April 1815 ihren Abschluß finden, sondern mit innerer Notwendigkeit mußte damit zugleich das ganze Organisationsproblem des preußischen protestantischen Kirchentums aufgerollt werden. Das bedeutete aber noch mehr: Indem das eigentliche Problem war, das Organisatorische des Kirchenwesens gegenüber der vorherigen Ueberflutung mit staatsinstitutionellen Elementen jetzt um des Kirchlichen willen und der ihm zukommenden Eigenart zu lösen, wurde auch zugleich die weitere Frage nach der organisatorischen Wesensform protestantischen Kirchentums überhaupt gestellt. Man weiß — *Erich Förster* hat es in allen Einzelheiten mit ebenso großer Sachkenntnis wie Anschaulichkeit geschildert —, wie die Folgezeit unsicher zwischen konsistorialen, synodalen und episkopalen Gedanken und Experimenten hin- und hertappte. Wir können die mancherlei Ansätze und Versuche, die Positionen und die kritischen Gedanken jener Epoche hier nicht im einzelnen analysieren; worauf es uns ankommt, ist wesentlich eins: jene äußere Unsicherheit hat ihren letzten und tiefsten Grund in einer inneren Unsicherheit, die gerade an jenem letzten Problem, in das alle Organisationsfragen immer wieder zwangsläufig einmünden mußten, ihre Entstehung fand. Denn der Gedanke einer einheitlichen Durchformung des protestantischen Kirchenwesens konnte — das mußte einer gerade in allem Systematischen und Konstruktiven so starken Zeit bald klar werden — nicht gelöst werden, indem man einfach institutionelle Elemente heterogenster Art und historisch und regional verschiedenster Herkunft rein kompromißlich von außen her miteinander kombinierte. Der Neubau konnte nur dann tragfähig werden, wenn von vornherein alle in ihm vorhandenen und benutzten Elemente aus wirklich einheitlichem Grundgedanken von innen her wesensmäßig ineinander verschlungen und von einem geschlossenen, das Ganze überall durchdringenden Gesamtgeist zu lebendiger Aktivität durchdrungen wurden. Der langsame Gang der Entwicklung des preußischen Kirchenverfassungssystems wird nicht nur durch die Größe und Kompliziertheit des organisatorisch zu erfassenden Gebiets bestimmt, so gewiß diese Schwierigkeiten auch hier wie in den gleichzeitigen Mühen um das staatliche Verfassungswerk hemmend mitgewirkt haben: es wird vor allem bedingt durch den gleichzeitigen Gang der theoretischen Selbstbesinnung

des Protestantismus um Sinn und Wesen rechtlich geformter Kirchenverfassung, das erst jene praktische Ausführung möglich machte. Daß diese Selbstbesinnung auf preußischem Boden am tiefsten und eindringlichsten vollzogen wurden, hat ihm ein gut Teil moralischer Vorherrschaft im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts sichern helfen; daß sie aber auch zugleich den vollen Inhalt dieser Selbstbesinnung für die praktisch-legislatorische Arbeit fruchtbar zu machen verstand, hat die preußische kirchenrechtliche Entwicklung bahnbrechend für die Rechtsentwicklung des protestantischen Deutschlands überhaupt werden lassen.

Wir versuchen, wenigstens die Hauptlinien dieses Prozesses nachzuzeichnen. Dabei wird sofort das eine klar: ein wesentlicher, ja der entscheidende Teil der Schwierigkeiten, von denen wir zu Eingang sprachen, wird durch die eigentümlichen Komplikationen der geistesgeschichtlichen Lage bestimmt, in denen die kirchenrechtliche Wissenschaft wie die kirchliche Denkweise zu Beginn des 19. Jahrhunderts stand. Was man wollte, war eine neue prinzipielle und juristische Verselbständigung des kirchlichen Organismus; eben auf diese prinzipielle und juristische Verselbständigung angelegt war aber die kollegialistische Theorie des Kirchenrechts, wie sie seit Mitte des 18. Jahrhunderts in steigendem Maße zu einem festen Komplex juristischer Anschauungen durchgebildet worden war. Sie bot sich anscheinend so von selbst als das geeignete Mittel dar, die neuen Verfassungstendenzen in sich aufzunehmen, doppelt, weil sie selbst im Zusammenhang mit dem religiösen Aufschwung der pietistischen Bewegung entstanden war und sich so auch von dieser Seite her empfahl. Nun lag aber das juristisch Entscheidende der Kollegialtheorie darin, daß sie in Uebereinstimmung mit dem begrifflichen Ausgangspunkt der naturrechtlichen Doktrinen auch das Kirchenwesen im Sinne einer durch Vertrag begründeten Gemeinschaft konstruierte. Damit war aber auch eine dreifache Gefahr gegeben: einmal legte die mit der Vertragstheorie gegebene Denkform, alle Gemeinschaft lediglich vom Individuum aus zu konstruieren und als in dem freien Assoziationsentschluß ursprünglich autonomer Individuen entstanden zu denken, die Tendenz nahe, für die Konstruktion der kirchlichen Gemeinschaft ebenfalls den individuellen Willen der Kirchenglieder mehr oder minder vollständig in den Vordergrund zu rücken und dementsprechend die transpersonalen und objektiven Elemente des christlichen Gemeinschaftsgedankens mehr oder minder stark abblassen zu lassen. Das mußte sich zunächst in eine Verminderung der religiösen Substanz des genuinen Kirchengedankens, dann aber auch in der Grundstruktur des für ihn geplanten Aufrisses auswirken. Zweitens: In dem Maße, wie die auf staatlich-politischem Gebiet steigend vom Westen nach Deutschland vordringenden Verfassungsgedanken des europäischen Liberalismus ihrerseits ebenfalls auf den Voraussetzungen des individualistischen Rationalismus und seines Vertragsschemas basierten, mußten sie auch zu einer Verbindung mit kirchlichen Verfassungsgedanken hindrängen: der Ausgangspunkt vom

autonomen Individuum war hier wie dort der gleiche. So schien es von selbst das Gegebene zu sein, hier wie dort den Willen der Rechtsgenossen in durchaus analogen Organisationsformen zum Ausdruck zu bringen, Synoden der Kirche als das wesensgleiche Gegenstück zu Parlamenten des Staates aufzufassen, mit anderen Worten: kirchliche Institutionen in allen Stücken nach Analogie der erstrebten politischen zu konstruieren. Dazu kam dann noch ein Drittes: in dem Maße, wie bestimmte Ideengruppen des Rationalismus, die innerhalb der christlichen Gedankenwelt das spezifisch Religiöse hinter dem vor allem betonten Ethischen zurücktreten ließen, zu einem weithin beibehaltenen Bestandteil auch in den Ideen der führenden bürgerlichen Schichten wurden und in dem Maß, wie die große Neuschöpfung des Staatsgedankens in preußischer Reformzeit und philosophischem Idealismus den Staat selber steigend ethisierte, mußte auch von dieser Seite für das allgemeine Bewußtsein der Unterschied zwischen politischen und religiösen Gemeinschaftsideen verblassen. Das mußte ebenfalls, wenn nicht zu einer im steigenden Grade sich nähernden Identifikation beider Größen, so doch zu einer analogen Behandlung ihres beiderseitigen Verfassungsproblems führen. Oder anders gesprochen: Trotz äußerlicher institutioneller Trennung drohte es zur Schaffung einer neuen inneren und darum um so gefährlicheren Abhängigkeit des kirchlichen vom staatlichen politischen Leben zu kommen. Diese Gefahr war deswegen besonders groß, weil jene drei Gruppen von Gedanken zwar auf dem Boden eines rationalistischen Individualismus entstanden waren, sich aber ihrer Natur nach auch mit einem pietistisch und idealistisch-mystisch gestimmten Individualismus verbinden und damit zugleich auch Anschluß an die neuerwachende religiöse Bewegung des 19. Jahrhunderts gewinnen konnten, soweit diese kirchenpolitisch nicht in Beziehung, sondern in Gegensatz zum orthodoxen Konservativismus der Tradition trat. Es sind entscheidende verfassungspolitische Gedanken der späteren kirchlichen Linken, die hier ihren Ausgangspunkt finden; es sind zunächst süddeutsche, insbesondere badische Verhältnisse, in denen sie zu rechtlicher Ausgestaltung zu kommen suchten, sie wirken aber gleichzeitig und fortdauernd auch in Preußen. Es ist vor allem der große spekulative Theologe der Heidelberger Universität, *Richard Rothe*, in dessen Gedankenarbeit sie eindrucksvolle Zusammenfassung und selbständige Durchführung finden. Für den inneren Zusammenhang und die Folgerichtigkeit aller Beziehungen, in denen die tragenden Ideen und Begriffe kirchenrechtlich wie kirchentheologisch zueinander stehen, ist es aber bezeichnend, daß alle diese Vorgänge sich vollziehen mit einer eigentümlichen Verschiebung in dem religiösen Gehalt der Begriffe Kirche und Reich Gottes selbst.

Es ist wesentlich der Einfluß *Kants*, der hier, und zwar in einer bis weit an und in die unmittelbare Gegenwart hineinreichenden Weise, die Entwicklung entscheidend mitbestimmt hat. Und zwar wird, das ist für unseren Zusammenhang bezeichnend, seine hier in Frage kommende Position seiner

ganzen Eigenart entsprechend, nicht durch eine konkrete Analyse des neutestamentlichen Quellenmaterials bestimmt, so sehr er eine wirklich das Wesentliche desselben bietende Ausdeutung zu geben meint, sondern erhält Inhalt und Form seiner entscheidenden Gedanken durch bestimmte eigentümliche Elemente des philosophischen Ansatzes, der ihm auf ethischem und sozialphilosophischem Gebiet überhaupt eigentümlich ist. Das liegt vor allem in drei Punkten: einmal in seiner Auffassung vom Wesen der ursprünglichen menschlichen Natur, zum zweiten in seiner Auffassung vom Wesen und Sinn des Rechts und der Rechtsordnung, zum dritten in der besonderen geschichtsphilosophischen Ansicht vom notwendigen Verlauf der Menschheitsgeschichte. Dabei ist der erste dieser Punkte mit seiner Wendung vom Radikal-Bösen wenigstens latent biblischer und lutherischer Herkunft, so daß er nicht eigentlich als Fremdkörper in diesem Zusammenhang auftritt. Um so mehr ist das freilich mit den anderen beiden Gedanken der Fall, etwas, was sich in besonders starkem Maß auswirkt, weil ihre Tendenzen auch im Zusammenhang des spezifisch Religionsphilosophischen durchaus in einer Parallelisierung mit den von Kant aus seinen Voraussetzungen heraus postulierten rechtsgeschichtlichen Entwicklungslinien ausgewertet werden. Was wir meinen, wird deutlich werden, wenn wir wenigstens die Grundzüge des *Kantschen* Gedankengangs skizzieren.

Der Mensch soll, das ist der *Ausgangspunkt* [1], aus dem ethischen Naturzustand, d. h. eben dem Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Prinzips, das in jedem Menschen liegt, durch das Böse, das in ihm und zugleich in jedem anderen angetroffen wird, herausgehen. Dieser Zustand der inneren Sittenlosigkeit des natürlichen Menschen entspricht zugleich dem Zustand des Krieges aller gegen alle, der ebenfalls überwunden werden soll. Das geschieht durch das rechtlich gestaltete Gemeinwesen, in dem eben die Gesamtheit der in ihm zusammengeschlossenen Menschen als Gesetzgeber auftritt; denn nur so ist es möglich, die Freiheit eines jeden so einzuschränken, daß sie mit der Freiheit der anderen nach einem allgemeinen Gesetz bestehen kann. Die Ueberwindung des ethischen Naturzustandes kann aber diesen Weg nicht gehen; denn das ethische gemeine Wesen, das sie zu schaffen sucht, kann sich nicht wie das juridische Gemeinwesen mit der Errichtung einer äußerlich in die Augen fallenden Legalität begnügen, sondern muß alles auf die Moralität der Handlungen, also auf etwas Innerliches abstellen. Darum kann hier der oberste Gesetzgeber nur Gott selber sein als der moralische Herrscher der Welt, darum ist aber ein ethisches Gemeinwesen auch nur zu fassen als ein Volk Gottes, ein Volk unter göttlichen Gesetzen, nach Tugendgesetzen. Diese *Idee eines Volkes Gottes* ist aber unter menschlicher Veranstaltung nicht anders zu verwirklichen als in der *Form*

---

[1] Vgl. zum folgenden *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von *Kehrbach* 96 ff..

einer Kirche; jene erhabene und nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich zu einer menschlichen Anstalt, die unter den Bedingungen sinnlicher Menschennatur sehr eingeschränkt ist, aus deren krummem Holz man kein völlig gerades zu zimmern vermag. Das ganze Werk der Stiftung des Gottesvolks kann nur von Gott selbst erwartet werden; dieses ethische Gemeinwesen in seiner Ganzheit und Reinheit ist für den Menschen, insofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, immer nur die unsichtbare Kirche. Darum aber soll der Mensch doch nicht untätig sein und sich nur auf das Walten der Vorsehung verlassen. Er soll verfahren, als ob alles nur auf ihn ankäme, und so baut er die sichtbare Kirche als die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt und dem die unsichtbare Kirche als die Idee einer Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren Weltregierung als Urbild dient. Liegt so das Wesentliche dieser Gemeinschaft im Ethischen und ist dieses Ethische im letzten Grunde identisch mit dem, was jeder durch seine eigene Vernunft als den Willen Gottes erkennt, so wird alles andere innerhalb der sichtbaren Kirche, insbesondere alles Statutarische, Kultische, Dogmatische und Bekenntnismäßige zu etwas Unwesentlichem, was als historischer Offenbarungsglaube, Kirchenglaube neben den reinen Religionsglauben tritt. Dieser ist aber selbstverständlich der höchste Ausleger jenes; nur die Auslegung der Vernunftreligion ist authentisch und allgemein gültig, während die Auslegung der Schriftgelehrsamkeit immer nur für ein gewisses Volk und zu einer gewissen Zeit gilt. Der allmähliche Uebergang des Kirchenglaubens zur Allgemeinherrschaft des reinen Vernunftglaubens ist aber nichts anderes als die Annäherung des Reiches Gottes; man kann mit Grund sagen, das Reich Gottes *ist* zu uns gekommen, wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem ethischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat, wenn auch die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegen mag. Das bedeutet zugleich den *Uebergang zur Geschichtsphilosophie.* Weil dies Prinzip den Grund einer kontinuierlichen Annäherung zu jener Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm schon als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keim schon das Ganze in unsichtbarer Weise, das dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. Das Wahre und Gute setzt sich von selbst allmählich durch, wenn es erst einmal öffentlich geworden ist, weil es mit der moralischen Anlage der Menschen in natürlicher Verwandtschaft steht. Die Einführung der wahren moralischen Religion bewirkt — und damit wird versucht, auch dem *Eschatologischen* im Reichgottesgedanken Genüge zu tun — eine neue moralische Weltepoche, deren Vollendung wir zwar nicht als empirische Vollendung absehen, auf die wir aber doch im kontinuierlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Gut in moralisch-natürlicher Weise hinaussehen. Das Eschatologische wird

also einmal in den kontinuierlich und in logischer Konsequenz verlaufenden Geschichtsprozeß einbezogen, auf der anderen Seite aber auch in einen persönlich-ethischen Imperativ umgebildet; die biblischen Wendungen vom Antichrist, vom tausendjährigen Reich, vom nahenden Weltende werden aufgefaßt als symbolische Rufe zur jederzeitlichen Bereitschaft, zur Pflicht, sich als berufene Bürger des göttlichen, ethischen Staates anzusehen. Das ist aber wieder für Kant eine Beziehung zum Reichgottesgedanken; die lutherische Deutung von Luk. 17, 21 wird eben auf diesen Sinnzusammenhang angewandt: Das Reich Gottes ist inwendig in euch, so daß der Reichgottesgedanke bei Kant eine dreifache Bedeutung hat: er ist einmal der prinzipielle Durchbruch der vernunftmäßig reinen Religion in der Geschichte, zum andern das ideelle Wesensziel der Geschichte, dem sie in steter Annäherung zustrebt, zum dritten die hierdurch bedingte persönliche Haltung des einzelnen. Alles aber kann doch als eine Einheit gefaßt werden, weil es beherrschend umfaßt wird von dem prädominierenden Element des geschichtsphilosophischen Gedankens, der, als kontinuierliches Werden begriffen, das Ende und das Ziel als Entfaltung des keimhaft wirkenden Anfangs auffaßt und jenes darum schon in diesem gegeben ansehen kann. Mit anderen Worten: Der Reichgottesgedanke wird bei Kant ethisiert, rationalisiert und, da er als Einheit nicht so sehr vom Gottesgedanken als vom Geschichtsgedanken her gefaßt wird, als wesentlich geschichtsregulative Größe aufgefaßt. Damit erhält er aber in allen wesentlichen Stücken eine entscheidende Umbiegung; er wird, wenn man so sagen darf, gegenüber dem Dynamisch-Dramatischen des *βασιλεία*-Gedankens der Synoptiker ins Epische und Spiritualistische umgewandelt, um damit zugleich die in jenem liegenden, eigentümlichen, inneren Spannungen zu verlieren; er verliert zweitens das Christozentrische und damit das eigentliche Konstituierende des neutestamentlichen Gedankens mit seiner qualitativen und absoluten Einmaligkeit des Inhalts, so daß er dem Eindringen auch religiös-ethischer Gesichtspunkte fremder Herkunft offen steht; er verliert drittens das Wesenselement des spezifischen Erlösungsgedankens, indem alles ins rein Moralische umgedacht wird und damit die Gefahr entsteht, das eigentlich Religiöse in ihm zu verflüchtigen. Gegenüber dem reformatorisch-lutherischen Gedanken wird ganz entsprechend der religiös-pneumatische Gedanke des „Wortes“ als einer schöpferisch wirksamen Gotteskraft abgelöst durch den abstrakten Begriff eines ethischen Ganzen und an Stelle der pneumatischen Realität eines inneren gottgesetzten Lebens des Geistes und der Kraft ein ideales Zielbild der Geschichte gesetzt. Für unseren Zusammenhang aber wirken sich die Gedanken praktisch nach einer doppelten Seite hin aus, die sich zu einem besonderen konstruktiven Begreifen der Wirklichkeit „Kirche“ ausprägt: indem der Reichgottesbegriff aus dem Religiösen ins Ethische umgebogen und von dieser Seite her mit dem Kirchenbegriff in eins verbunden wird, wird diese ohne weiteres als der Summe der ethisch Handelnden gleichgesetzt, und indem der Reich-

gottesbegriff aus einer die Menschen von oben ergreifenden Kraft zu einer zielförmigen Idee herabgestimmt wird, wird ganz entsprechend das Wesentliche des Kirchenbegriffs in dem freien Willenszusammenschluß der ethisch Handelnden gesehen, das heißt also, an der entscheidenden Stelle zwar nicht atomisiert, aber doch in sehr hohem Maße individualisiert. Das muß sich aber für das Praktisch-Juristische darin umsetzen, daß auch hier die Kirche allein von unten her aufgebaut wird. Kants Theorie muß mit Notwendigkeit in einen reinen Kollegialismus auslaufen, wenn er auch selbst nirgends diesen Schritt vollzieht, für den ein unmittelbarer Anlaß für ihn ja nach der ganzen Zwecksetzung der hier in Frage kommenden Schrift nicht vorliegt.

Es ist selbstverständlich, daß ein so origineller und zudem in einer so ganz anderen, durch Romantik und Spätidealismus bestimmten Zeitstimmung wurzelnder Denker wie *Richard Rothe* die Kantschen Gedanken nicht vorbehaltlos übernehmen konnte. Aber es ist entscheidend, daß das, was er übernahm, ebenso wie das, was er neu hinzufügte, wie das, was sich aus dem Ineinanderwirken von Altem und Neuem an Verschiebungen im ganzen ergab, sich praktisch doch nach der gleichen Weise auswirkte. Die positive Beziehung *Rothes* zu Kant liegt in der mit diesem gemeinsamen Tendenz, den Reichgottesbegriff zu verdiesseitigen und das Entwicklungsschema der Geschichte als einen kontinuierlich ansteigenden Verlauf zu fassen; was er neu aufnimmt, ist vor allem eine andere, aus dem Juridischen ins Ethische gewandte Staatsidee, die er im Anschluß an Hegel gewinnt, die aber auch zugleich eine eigentümliche Umbildung des Kirchengedankens mit sich bringt.

Und zwar finden sich diese Gedanken schon mit aller Schärfe und Geschlossenheit in der systematischen Einleitung zu seiner berühmten Jugendschrift: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“[1]. Das ist um so merkwürdiger, als sie an sich in ihrem Eingang prinzipiell den ausgeprägten Individualismus, mit dem Kant und das 18. Jahrhundert an alle Sozialphänomene herangehen, mit allem Bewußtsein ablehnt und die neue Erkenntnis Schleiermachers, daß alles religiöse Leben seinem Wesen nach gemeinschaftliches Leben ist, wie es ebenso als spezifisch religiöses Leben rein innerliches Leben ist, aufnimmt[2]. Indem dieses innere Leben als Kraft, Gedanke und Wille mit der Tendenz, sich darzustellen und ein Dasein für andere zu geben, sich zu äußerem Dasein objektiviert, entsteht die organische religiöse Gemeinschaft[3]. Mit anderen Worten: Es wird gerade gegenüber Kant und dem Individualistischen und Ethischen in seinen Gedanken der Nachdruck auf das Soziale und Religiöse gelegt. Nun wird aber — und dieses Element der *Rotheschen* Spekulation ist von größter geistesgeschichtlicher Bedeutung für die Ideenentwicklung im Protestantismus gewesen — diese Ideengruppe einmal mit dem Gedanken der *βασιλεία ϑεοῦ* in eins gedacht und zugleich mit dem Immanenzgedanken der gleichzeitigen Philo-

---

[1] Von 1837. [2] A. a. O. 1 f. [3] A. a. O. 3 ff.

sophie wie mit ihrem evolutionistischen Geschichtsgedanken verbunden: Auch hier ist also der Eintritt des Gottesreichs ein rein innerlicher Vorgang — Luk. 17, 20 wird wieder in der bekannten Weise ausgedeutet. Es tritt aber zugleich auch immer mehr aus der Verborgenheit hervor — Mt. 13, 32 f., 24, Mark. 13, 10 werden dafür angerufen. Die Vollendung des Reiches Gottes tritt ein auf dieser Erde, und zwar als allmähliches, volles Reifen des in sie mit der Reichgottesbotschaft gelegten Keimes [1], wie das Gleichnis vom Senfkorn und Sauerteig veranschaulichen sollen. Der Endpunkt der Geschichte ist also zwar auf der einen Seite in und mit der Wiederkunft des Erlösers schöpferische Tat Gottes, auf der anderen Seite aber auch Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung der religiös-sittlichen Zustände der Menschheit [2]. Das Ergebnis der Geschichte und der Sinn des Reichgottesgedankens sind also für *Rothe* ein verwirklichter ethisch-sozialer Tatbestand; damit wird aber auch von ihm im Ergebnis der Nachdruck auf die ethischen Faktoren gelegt und trotz aller in seiner gesamten Theologie fortlaufend wirksamen transzendenzbezogenen Elemente eine Verdiesseitigung der Reichgottesidee vorgenommen. Beides führt aber zwangsläufig zu einer Auseinandersetzung mit den Begriffen Staat oder Kirche oder, wie er es formuliert, zu einer Untersuchung der Frage, ob das vollendete Reich Gottes, die vollendete christliche Gemeinschaft als Kirche oder Staat zu denken sei. Hier aber wirken die mächtigen Entwicklungen des gleichzeitigen staatlichen Lebens wie die großen Konzeptionen Hegels gleicherweise ein: der Rechts- und Sicherungsstaat des 18. Jahrhunderts, der zugleich die juridische Gemeinschaft Kants ist, wird als negativ, mechanisch und ungeistig abgelehnt und der Staat als Wirklichkeit der sittlichen Idee, als sich selbstbewußt entfaltenden Organismus und spezifische Seins- und Wirklichkeitsform menschlichen Lebens gefaßt [3]. Das kann er, weil der Staat seinem Sinn nach nationaler Staat ist, der wesenhaft in der Volksgemeinschaft ruht, und in ihr mit seiner konkreten Form verwurzelt ist. Dadurch ist die Vielheit der Staatsformen bedingt. Dadurch ist aber auch das sittliche Ziel der Geschichte ein nicht kantisch durch ein Amphiktyonengericht, sondern durch lebendige ethische Einheitlichkeit zusammengehaltener Organismus von Staaten, die auf der Basis der Volksunterschiede aller besonderen Staatsformen zu vollendeter Entwicklung kommen. Mit dieser Wendung *Rothes* ist aber eigentlich im Prinzip schon die ganze Frage entschieden: Indem das Sittlich-Soziale wie das Geschichtlich-Zielhafte schon zugunsten des Staates vorweggenommen ist, bleibt für die Kirche kaum noch etwas übrig: sie kann, unter Abstreifung des Ethischen, nur noch religiöse Gemeinschaft [4], d. h. nur noch Gemeinschaft reiner Innerlichkeit sein. Indem aber das sittliche Leben seine Vollendung erst findet, indem es durch und durch zugleich ein religiöses Leben ist und alles Leben reiner Innerlichkeit zum Handeln drängt, zieht der Staat, je mehr er sich seinem Ziel der ethi-

[1] A. a. O. 8. [2] A. a. O. 11. [3] A. a. O. 13. [4] A. a. O. 19.

schen Vollkommenheit nähert, je mehr er also seinem sittlichen Begriff entspricht, alle Momente und Funktionen der religiösen Gemeinschaft an sich, Erziehung, Unterricht und Kultus [1]. Der vollendete Staat schließt also die Kirche schlechthin aus. Sie ist zwar ein notwendig geschichtlicher Faktor für seine Entwicklung, aber was sie an Wesenhaftem enthielt, das trägt der vollendete Staat als die reife Frucht seiner eigenen Lebensentwicklung nunmehr in sich. Das Ergebnis des Ganzen, der Ausgang der Geschichte in einen harmonischen Kosmos der Staatenwelt, in dem das konkrete Sein der Staaten in allen Institutionen und Funktionen so restlos von Ethos und Gotthingabe des Christentums durchdrungen ist, verliert von seiner zunächst so ins Auge fallenden und in der theologischen Ideengeschichte zumeist einseitig betonten Paradoxie, wenn man sich vor Augen hält, daß Staat eben hier nach der Weise des gleichzeitigen deutschen philosophischen Hochidealismus nicht als eine Summe von Obrigkeiten, Rechtsnormen und Zuständigkeiten juristisch-administrativer Art, sondern als die Totalität des in der Geschichte wirksamen ethisch durchgeistigten Volkslebens in all seinen Funktionen gefaßt wird, und zugleich daran denkt, daß die Bezeichnung und das Bild „Staat" für die vollendete christliche Gemeinschaft in der christlichen Geistesgeschichte durchaus nicht etwas völlig Isoliertes ist: die Beziehung zur Civitas Dei des Augustin und zu Luthers Begriff der „Heiligen Christenheit" und „christlichen Gemeinde oder Sammlung" hat *Rothe* selbst angedeutet [2] und für das Gebiet des reformatorisch bestimmten Christentums mag man etwa an *Johann Valentin Andreäs* Christianopolis [3] denken, zu dem sich auch sonst bedeutsame geistesgeschichtliche Verbindungslinien von *Rothe* her ziehen lassen. Rein biblizistisch sieht *Rothe* seine Konstruktion dadurch ermöglicht, daß der Heiland auf der einen Seite in den apostolischen Sendungsworten an die Jünger Mt. 28, 18 ff., Mark. 16, 14 ff., Joh. 20, 21, Apg. 1, 4 ff. von keiner besonderen Form der Realisierung des Reichs Gottes spricht, während andererseits die Bezeichnung als *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ihr Bild von der politischen Gemeinschaft hernimmt und das Buch damit als stärkste Ausprägung des messianisch-theokratischen Gedankens das zukünftige Reich Gottes in 2, 44 und 7, 13 f. mit den Weltmonarchien auf eine Linie als letzte und dauernde Weltmonarchie und letzte Weltstaaten stellt [4].

Nun wird freilich für den Zwischenzustand bis zu dem Geschichtsende die Kirche als etwas geschichtlich Notwendiges beibehalten. Trotzdem wirkt sich die negative Tendenz der entwickelten Gedanken auch hier aus: einmal in der inneren Schwäche, die der Kirchengedanke für seine Wirksamkeit da-

[1] A. a. O. 31, 46. [2] A. a. O. 115.

[3] Vgl. hierzu den zu monographischer Tiefe ausholenden Aufsatz von *Joachimsen*, Johann Valentin Andreae und die evangelische Nopie in der *Zeitwende*, 2. Jahrg. 1926, 485 ff.

[4] A. a. O. 89.

durch erhält, daß er von vornherein dazu verurteilt ist, sich selbst in und mit der Geschichte je länger, je mehr aufzuheben und aufzugeben, dann aber durch die eigentümliche Bedeutung, die in diesem Zusammenhang Begriff und Idee der unsichtbaren Kirche und damit die ganze genuine reformatorische Ausprägung des Kirchengedankens erhalten. Auch hier ist die Herausarbeitung des Begriffs, trotzdem er durchaus als historischer, aus der Reformation entstandener Begriff gefaßt wird, letztlich spekulativ und nicht geschichtsbestimmt. Seine Entstehung liegt für *Rothe* nicht, wie es tatsächlich der Fall war, in der Notwendigkeit, das religiöse Wesenselement des Kirchenbegriffs gegenüber dem sakralrechtlich-autoritären Kirchengedanken des Katholizismus herauszuarbeiten, sondern in der eigentümlichen Schwierigkeit, die für den Protestantismus dadurch entsteht, daß er keine wirkliche *Kirche*, eine mit dem wesentlichen Merkmal der Allgemeinheit und Einheit ausgestattete Gemeinschaft mehr war, auf der anderen Seite das Merkmal der Katholizität aber selbst als wesenhaft empfand [1]. Um die dadurch drohende Verkürzung des Kirchengedankens auszugleichen, dessen an sich notwendige Ausprägung auch zu einer äußerlich-organischen Einheit empirisch nicht vorhanden war, rettete man die Universalität der christlichen Gemeinschaft als eine lediglich in der unsichtbaren Weise ausschließlicher Innerlichkeit gegebene Universalität [2]. Der Begriff der unsichtbaren Kirche ist also nichts als ein Surrogat für die zu der innerlichen Christengemeinschaft als schlechthin unentbehrliche Ergänzung gehörige äußere Seite, die sie bis dahin als die in Wirklichkeit vorhandene sichtbare Kirche besessen hatte. D. h. er ist bloße Hypothese und reine Fiktion, die bestimmten, im Begriff der christlichen Gemeinschaft mit Notwendigkeit liegenden Forderungen wenigstens für das Denken Genüge tun soll [3]. Im Zuge des geschichtsphilosophischen Weltbildes *Rothes* ist sie vollends nichts mehr als die chimärische religiöse Gemeinschaft, die ihrem Begriff als Kirche folgend ein äußeres Dasein bedarf und sucht, aber kein Material besitzt, aus dem sie sich einen Leib formen könnte, weil sie das einzig vorhandene, nämlich das natürliche nationale, politische Leben verschmäht. Nur im Zusammenhang mit dem Staatsbegriff erhält also der Begriff der unsichtbaren Kirche realen und positiven Gehalt; indem aber ihr Leben der reinen Innerlichkeit sich überall in den Formen des Staates verwirklichen muß, hebt sie sich in dieser ihrer positiven Erfüllung selber auf [4]. So kann *Rothe* geradezu sagen: Die Reformation hat die Kirche im Prinzip aufgehoben [5].

Die Konsequenzen, die sich aus dem Begriff der Kirche als einer nur vorübergehenden Form der menschlichen Gemeinschaft ergaben, hat er dann in seiner „Ethik" gezogen [6]. Sie stellt sich in ihrer vierfachen Funktion als theologische Denkgemeinschaft, heilige Kunstgemeinschaft, charismatisch-

[1] A. a. O. 103. [2] A. a. O. 107. [3] A. a. O. 110. [4] A. a. O. 115.
[5] Ethik 5, 398. [6] Ethik 2, 394 ff.

enthusiastische Gebetsgemeinschaft und heiligende Sakramentsgemeinschaft, als ausschließlich religiöses Leben in Erbauung und Erbaulichkeit, in der konkreten Form des Kultus dar [1]. Damit wird sie auch hier der ethischen Sphäre und einer möglichen Sphäre des eigenen Rechts entrückt; was in der Sphäre des sakramentalen kirchlich-bürgerlichen Lebens, wie er es nennt, gelegentlich als Recht auftritt, ist doch nicht Recht im eigentlichen Sinne [2]. Das heißt aber im Grunde nichts anderes, als daß sich aus diesem Kirchenbegriff irgendwelche Postulate für eine dem Wesen der Kirche entsprechende Verfassung überhaupt nicht ableiten lassen. Das bedingt aber auch zugleich eine ganz eigentümliche doppelte Haltung zu den kirchlichen Verfassungsbestrebungen der ersten Jahrhunderthälfte. Auf der einen Seite werden die Bestrebungen derjenigen rationalistischen Gruppen, die sich als eine Reformbewegung in der Kirche fühlen, mit herbem Pessimismus und schneidender Kritik beurteilt. Nicht nur ihre schmähliche Scheu vor allem Märtyrertum, ihre nur *kirchlichen*, nicht eigentlich religiösen Motive, die mehr der Lust an der Bewegung und der Abneigung gegen das Bestehende als einem wirklichen persönlichen Hilfsbedürfnis entspringen [3], werden kritisiert, sondern gerade auch ihre Forderungen nach einer Repräsentativverfassung für die Kirche: sie werden in der Kirche nicht das erreichen, was sie im Staat erreichten. Denn dort werden ihre Wirkungen ergänzt durch die Majestät der Obrigkeit, die — ganz im gleichen Sinne wie sie dies bei *Friedrich Julius Stahl* tut — die absolute Selbstberechtigung und Selbstmacht der objektiven sittlichen Ordnung gegenüber dem einzelnen darstellt, während in der Kirche, eben um ihres Begriffs der rein religiösen Gemeinschaft willen, dieser Begriff der Obrigkeit gar keine Bedeutung haben kann. Das heißt aber für *Rothe* nichts anderes, als daß sich eine Repräsentativverfassung in der Kirche grundsätzlich und unvermeidlich in der Herrschaft der Majoritäten als solcher auswirken muß, etwas, was in letzter Konsequenz zu Zerwürfnis, Auflösung und Umsturz der Kirche führen muß. Gehen die repräsentativen Organe der Kirche auf die wesentliche Frage des kirchlichen Lebens ein, so ist ein Schisma unvermeidlich; gehen sie furchtsam darum herum, so sterben die Institutionen in kürzester Frist an innerer Leerheit. Eine gesunde Kirche kann solche Institutionen tragen, in der gegenwärtigen kirchlichen Bewegung erscheinen sie aber mehr als ein Symptom des Desorganisationsprozesses der Kirche [4]. Darum kommt alles darauf an, das Fortbestehen der überlieferten Rechtsform der Landeskirche zu sichern; nur in dieser Anlehnung an den Staat hat die Kirche eine sichere Gewähr des Bestandes [5]. Dementsprechend kann auf der anderen Seite nur mit eigentümlich gewundenen Gedankengängen der Weg zu einer dennoch zu vollziehenden Bejahung der kirchlichen Verfassungsbestrebungen gefunden werden. Freilich auch dies nur im Sinne

---

[1] A. a. O. 409 f. [2] A. a. O. 406. [3] A. a. O. 425.
[4] A. a. O. 427. [5] A. a. O. 428.

eines negativ gefaßten Ausgangspunktes. Wenn er formuliert: „Eine repräsentative Verfassung der Kirche ist für uns jetzt in der Tat ein dringendes Bedürfnis“ [1], so kann er das seinen ganzen Voraussetzungen nach nicht damit begründen, daß die Kirche etwa von sich aus den Trieb hätte, sich lebendig zu organisieren, sondern weil gerade umgekehrt im protestantischen Kirchentypus die Geistlichkeit, der Klerus, zu ohnmächtig geworden ist, um für sich allein „die Kirche in ihren Fugen zusammenhalten zu können“. Auch das liegt für *Rothe* freilich durchaus im Wesen des Protestantismus; indem er im Prinzip die scharfe Trennung zwischen Klerikern und Laien aufhebt und entsprechend die zunächst noch übernommenen hierarchischen Reste abstößt, schafft er damit zugleich die Notwendigkeit, den Laien eine unmittelbare Teilnahme am Kirchenregiment zu geben und sie mit dem Geistlichen in Presbyterien und Synoden behördenmäßig zusammenzufassen [2]. Aber eben: Die Idee der Repräsentation kommt aus dem Gebiet der politischen Gemeinschaft, sie ist für das allgemeine Bewußtsein so selbstverständlich mit dem Gedanken einer organisatorischen Gemeinschaft verbunden, daß diese ohne repräsentative Institutionen überhaupt nicht mehr denkbar erscheinen. Darum ist eine entsprechende Neuformung aus dem Bewußtsein der öffentlichen Meinung der Zeit nicht mehr zu umgehen, aber nicht etwa aus der besonderen Idee der Kirche heraus und um ihretwillen. Im Gegenteil, hier ist sie praktisch nichts weniger als gerechtfertigt; es fehlt in ihr den neuen Institutionen an realen Aufgaben, wie umgekehrt die Schwäche des kirchlichen Lebens in ihnen gerade in Erscheinung treten wird. Eben darum soll die stützende Verbindung mit der lebenskräftigeren Gemeinschaft des Staates erhalten bleiben; nur dann kann die Kirche eine Presbyterial- und Synodenverfassung ertragen, wenn diese mit der historisch gewordenen Konsistorialverfassung verbunden bleibt; nur so bleibt der Staat auch rechtlich in der Lage, die kirchlichen Verhältnisse mit fester Hand zusammenzuhalten [3]. Mit anderen Worten — auch dies müssen wir um späterer Zusammenhänge willen noch besonders hervorheben: Der konsistoriale Faktor, den *Rothe* mit dem presbyterial-synodalen Element kombinieren will, ist bei ihm kein Bestandteil der Kirchenverfassung, sondern vielmehr reine Behörde des Staats, die mit voller rechtsverpflichtender Kraft in die Kirche hineinwirkt und so Staatswillen in ihr zur Geltung bringt.

Wir brauchen wohl kaum näher auszuführen, wie das, was hier in der Geschlossenheit und Folgerichtigkeit eines mit spekulativer Kraft durchgeformten sozial- und geschichtsphilosophischen Systems auftritt, an allen entscheidenden Stellen die charakteristischen Merkmale der geistes- und kirchenpolitischen Haltung widerspiegelt, die sich gleichzeitig wie später mit breiter Front in Zielsetzungen und praktischem Verhalten des kirchlichen und theologischen Liberalismus auswirkt. Alles kehrt in ihm wieder: Die

---

[1] A. a. O. 451. [2] A. a. O. 451. [3] A. a. O. 451 f.

Hochschätzung des Staates wie die optimistische Fassung von Geschichtsverlauf und Menschheitsentwicklung, unreformatorische Auffassung des Begriffs der unsichtbaren Kirche und die damit verbundene Neigung, das Institutionelle der Kirche zu unterschätzen; die ausschließliche Fassung der Kirche als einer Erbauungsgemeinschaft und die daraus entspringende Abneigung, ihr in ihrer Totalität, über das Wirken der einzelnen Mitglieder hinaus, eine selbständige ethisch-aktivistische Rolle innerhalb der Volksgemeinschaft zuzuweisen; schließlich die Neigung, das Verfassungsmäßig-Organisatorische in der Kirche durchaus nach Analogie der gleichen Dinge im Staatlich-Politischen zu konstruieren und daher das Repräsentativsystem in der Kirche von den gleichen individualistischen Vorzeichen her wie im politischen Rationalismus der liberalen Verfassungsgedanken aufzubauen. Und nur eben anzudeuten brauchen wir, daß die praktische Durchführung des Ganzen ohne die *Rothesche* Theorie von dem unbewußten Christentum der gebildeten Welt und dem Vertrauen zu dem „natürlichen gesunden Menschenverstand" der auf christlichem Boden gewachsenen Menschen nicht denkbar ist [1].

Im Grunde schließt, kirchlich-verfassungsrechtlich gesehen, diese ganze Auffassung mit einem Vakuum, mehr noch, mit einem Negativum. Und es ist nur zu verständlich, daß dieser Auffassung eben um der Schärfe und Konsequenz willen, mit der sie entwickelt ist, aus der kirchenpolitischen Zeitsituation heraus ein nicht minder scharf und konsequent durchgeführtes Gegenspiel entstehen mußte. Der wissenschaftlichen Stimmung der ganzen Epoche nach konnte das nicht anders geschehen, als ebenfalls mit einem nach allen Seiten durchdachten theologischen Aufriß; es ist ein zwar nicht an Umfang und Elastizität, wohl aber an Kraft und Gradlinigkeit der Spekulation dem Theologen *Rothe* ebenbürtiger Kopf, der Jurist *Friedrich Julius Stahl*, der diesen vornimmt. Und wieder ist bezeichnend, daß bei einer tiefergreifenden Analyse die ganze Frage sich auch bei ihm zu einem Kampf um das Problem der Reichgottesidee zuspitzt.

An sich zwar sucht *Stahl* nicht mit einer spekulativen, sondern mit einer historischen Beweisführung einzusetzen, wie es seinem starken, unter dem Einfluß der juristischen historischen Schule gewachsenen Geschichtsbewußtsein entspricht. Und so steht bei ihm am Anfang nicht eine allgemeine Erörterung über die Begriffe religiöse Gemeinschaft, Kirche und Staat, sondern der ganz konkrete Ausgangspunkt einer Interpretation des Artikels 7 der Confessio Augustana. So wird bei ihm die Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Kirchenbegriff in unverhältnismäßig stärkerem Maße aus der unmittelbaren Anschauung historischer Gegenständlichkeit gespeist, als es die spekulativen Aus- und Umdeutungen *Richard Rothes* tun. Vor allem ist ihm klar — und damit erfaßt er intuitiv einen Zug, der aller Dogmen-

---

[1] A. a. O. 409.

geschichte eigentümlich ist —, daß der Kirchenbegriff der Confessio Augustana in seinem eigentlichen Gehalt nur zu verstehen ist, wenn man ihn nicht als den Versuch einer allumfassenden wissenschaftlichen Definition wertet, sondern ihn als das nimmt, was er war: eine Herausarbeitung der spezifisch reformatorischen Elemente gegenüber dem, was im Katholizismus als Verengung und Fälschung des genuinchristlichen Gemeinschaftsbegriffs empfunden wurde [1]. Und das ist auch für *Stahl* gleichbedeutend mit der Ablehnung eines Kirchenbegriffs, der die Kirche als einen Organismus von Amt und Gewalt, als einen geistlichen Staat faßt. Demgegenüber arbeitet für ihn die Reformation heraus: Kirche ist nicht der Episkopat, sondern die gesamte, vom Glauben erfüllte Christenheit, und Kirche hat nicht den Auftrag staatsähnlicher Beherrschung, sondern der Verkündigung des Evangeliums; ihr Dasein wird also nicht durch apostolische Sukzession der Hierarchie, sondern durch rechte und reine Lehre sichergestellt [2]. Weil aber die Entgegensetzung dieser Faktoren nur polemisch gegen die katholische Lehre von der Kirche erfolgt, kann sie für *Stahl* nicht eine für den Protestantismus alles erschöpfende Definition sein, wie sie der alte Protestantismus in einer einfachen Kombination der beiden Elemente Gemeinschaft der Heiligen und reine Lehre vorgenommen hatte. Hier hat also für ihn die Wissenschaft die positive Aufgabe, eine nicht erschöpfende und nicht geschlossene Definition weiterzubilden [3]. Sie muß es um so mehr, als die Gegenwart des 19. Jahrhunderts Notwendigkeit, Umfang und Bedeutung der Begriffe Amt und Leitung in der Kirche aufs heftigste umkämpft [4]. Eben an diesem Punkt versagen aber die klassischen Bekenntnisse; sie ignorieren zwar nicht die sichtbare Seite der Kirche, die sich in der Verkündung des Evangeliums geltend macht, wohl aber das, was *Stahl* die organische Seite der Kirche nennt, nämlich Amt und Regierung. Hier kommt es also darauf an, aus den biblischen und reformatorischen Grundlagen heraus selbständig Stellung zu nehmen. Diese Stellung wird für ihn aber dadurch bestimmt, daß der Begriff Kirche mit den beiden Begriffen Reich Gottes und Reich Christi identisch ist: Kirche ist der Leib Christi, den dieser als das Haupt durch seinen Geist erfüllt und regiert, und ist zugleich das Reich Gottes, das durch und in Christus herbeigekommen ist. Sie ist also das Band der Glieder der Erlösten, sowohl zu Christus wie untereinander, und so Gemeinde der Heiligen; sie ist aber nicht minder Träger und Werkzeug seiner Wirksamkeit für die Erlösung des Menschengeschlechts und somit Anstalt des Heils. Sie ist nicht nur das Band unter den Erwählten, sondern auch das Mittel der Berufung und Erwählung, nicht nur Versammlung der Menschen, die das Heil aufgenommen haben, sondern auch die Stiftung Gottes, die das Heil gewährt.

---

[1] *F. J. Stahl,* Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Ausgabe 1862, 41, 45.

[2] A. a. O. 37 f. [3] A. a. O. 42. [4] A. a. O. 48 f.

Wir halten ein und bedenken zunächst, daß die ganze Theorie *Stahls* ihre Spitze gegen die Zeitströmung des weiterwirkenden Kollegialismus mit seinen individualistischen Ausgangspunkten und Ergebnissen hat. Und da ist klar, daß die Tendenz der Gedanken zunächst etwas Berechtigtes hat: es kommt ihm vor allem darauf an, das eigentlich Transpersonale, wesenhaft Objektive und Absolute, das Theonome und Christozentrische herauszuarbeiten, das die christlich-religiöse Gemeinschaft jenseits eines konstituierenden Willens der Individuen sammelt, durchwaltet und formt. Insofern wäre gegen die Heranziehung der juristischen Wendungen „Anstalt“ und „Stiftung“ nichts einzuwenden, wenn festgehalten würde, daß sie zunächst nur einen religiössoziologischen Tatbestand bildhaft charakterisieren sollen, und auch die Identifikation von Kirche und Reich Gottes wäre tragbar, wenn bei ihr der ursprüngliche Ansatz des Begriffs, als des durch und in Christus herbeigekommenen Reiches bewahrt würde, d. h. der Reichgottesbegriff in seinem gegenwärtigen Sein präzis und ausdrücklich personal-dynamisch, als die in Christus unmittelbar wirkende Gotteskraft und Gottesherrschaft gefaßt wäre. Das tut aber *Stahl* nicht; im Gegenteil — und damit ist zugleich die ganze eigenartige Folgeentwicklung seines Systems gesetzt — der *Begriff der Anstalt wird juridifiziert*, unmittelbar ins Rechtsleben übergeführt, und der *Begriff des Reichs Gottes institutionalisiert*, mit der Summe der juridischen Ordnung gleichgesetzt. Für ihren religiösen Auftrag als Anstalt und Stiftung hat sie eine gliedliche Ordnung von Amt und Regierung, die in ihren Grundelementen und Grundverhältnissen von Christus selbst eingesetzt und so ein Teil ihrer göttlichen Stiftung ist [1]. Und so kann gesagt werden: „Die Kirche ist die sichtbar offenbare Anstalt Gottes und ist zugleich selbst schon das Reich Gottes, wie es hienieden nicht offenbar besteht.“ — „Als die innere gesammelte Gemeinde Gottes sammelt sie zugleich in äußerlich geordneter Einrichtung für sein Reich, und als die sammelnde äußere Anstalt ist sie schon die gesammelte, von Gott erfüllte Gemeinde“ [2]. Die Rechtsseite der Kirche, der Organismus von Amt und Leitung, gehört also unmittelbar in den Begriff der Kirche, gerade auch im religiösen Sinn hinein [3]. Darum soll diese Kirche freilich nicht eine Art christlicher Staat, eine Hierarchie wie im Katholizismus werden — daran hindert sie das Festhalten an der unmittelbar persönlichen Herrschaft Christi, die nicht, wie dort, durch die Einführung einer irdischen Statthalterschaft ausgeschlossen wird und so schon die *bloße* äußere Kirchenverfassung zum Leib Christi und Reich Gottes macht [4]; darum ist diese Kirche auch nicht in Analogie und Aehnlichkeit zum Staat zu denken, denn dort macht die Obrigkeit den Begriff des Staates aus, während die Kirchengewalt nicht an sich schon den Begriff der Kirche ausmachen kann, weil ihr Wesen nicht der Bau von Verfassung und Gewalt, sondern das innere Band der Seelen ist [5]. Damit kommt aber in das Ganze von *Stahls* Kirchenbegriff eine eigen-

[1] A. a. O. 47. [2] A. a. O. 63. [3] A. a. O. 48. [4] A. a. O. 47, 49. [5] A. a. O. 47.

tümliche Verschiebung der Bedeutung und Nuancierung in der Wertung der Elemente, die bei einer kritischen Beurteilung seiner Positionen nicht übersehen werden darf: der *Jurist Stahl* führt mit seinem starken Verständnis für die objektive historische und soziale Rolle des institutionellen Faktors das Rechtselement einer bestimmten christusgestifteten Verfassung in den Kirchenbegriff ein; der *lutherische Theologe* und *religiöse Mensch* in *Stahl* können diesem Faktor dann *neben* den anderen, Lehre, Sakrament- und Kirchenzucht aber doch nur eine sekundäre Rolle einräumen. „Das bleibt bestehen als die unerschütterliche evangelische Wahrheit: die Gemeinde der Heiligen ist der Kern des Begriffs, ist in ihm, was im Menschen die Seele ist, ist das, wofür alles andere da ist, und nach welchem es bemessen ist, ist das für das Seelenheil allein Entscheidende, ist das, was an der Kirche in die Ewigkeit eingeht." Und das bleibt ihm ebenso unerschütterlich bestehen, „daß das Kennzeichen der wahren Kirche nach ihrer äußeren sichtbaren Seite die reine Lehre und Sakramentsverwaltung ist" [1]. In diesem Sinne ist ihr der Rechtsorganismus als göttliche Stiftung nur gegeben, um damit ihre Aufgabe als Verkündigung des Evangeliums und Ausüben der Seelsorge, der Sündenvergebung und der Zucht zu erfüllen [2]. Das können wir vielleicht so zusammenfassen: Die Rechtsordnung gehört für *Stahl* zum Begriff der Kirche, aber nicht zum Kern dieses Begriffs; die Rechtsordnung ist göttliche Stiftung, aber nicht absoluter Art, sondern nur relativer, zweckbezogener Art.

Trotzdem ist diese eigentümliche Kombination der Motive trotz aller Relativierung und Abwertung des Rechtlichen gegenüber dem Zentral-Religiösen doch noch stark genug, um bis weit in die Einzelheiten hinein die Durchführung der Kirchenidee *Stahls* an allen entscheidenden Punkten zu bestimmen. Und zwar dringt sie auch in der Form der Sekundärbedeutung des Rechtlichen unmittelbar in den religiösen Kern des spezifischen lutherischen Kirchenbegriffs, der Lehre vom Wort ein. Die gleichzeitigen bayrischen Lutheraner lehrten ganz folgerecht im Sinne des ursprünglich lutherischen Ansatzes von der Kraft des „leiblichen oder schriftlichen Wortes, in Buchstaben gefaßt, gleichviel zunächst, ob gepredigt oder gehört, oder gelesen und betrachtet": „Wo dies Wort ist und wirkt, da ist und wirkt der Heilige Geist, und wo er ist und wirkt, da ist die Kirche" [3]. Demgegenüber lehrt *Stahl:* „Es ist eine irrige Vorstellung, daß der Heilige Geist durch das Wort in abstracto wirkt", und fügt hinzu: „Er wirkt durch die Predigt des Worts, *wie sie Gott geordnet hat,* das ist durch die Predigt der Kirche." Und zwar gerade durch die Predigt der Kirche als der *rechtlich* geordneten Institution. „Der Heilige Geist wirkt den Glauben und die Gemeinschaft des Glaubens durch die Institution der Kirche", d. h. die „Institution der Kirche in Predigt des Evangeliums, Sakrament, in Amt und Regiment", es ist „Wirksamkeit des

[1] A. a. O. 48, 49. [2] A. a. O. 47.

[3] *Harleß,* Amt und Kirche, § 3.

Heiligen Geistes in und kraft der Institution" [1]. Diese Auffassung scheut selbst vor überspitztesten Konsequenzen nicht zurück: „Die Predigt der Kirche ist es selbst, die in der Privaterbauung wirkt" [2]. „Man wird es nicht für erlaubt halten, den heidnischen Völkern die Bibel in ihrer Sprache zuzusenden ohne verordnete Diener des Wortes", d. h. mit andern Worten, die Mission ist nur als Mission der offiziell-rechtlich verfaßten Kirche möglich — eine Position, die desto bewußter in Erscheinung tritt, weil ja die ganze Missionspraxis des 19. Jahrhunderts bekanntlich Mission privater Kreise war. Von hier aus ist dann die weitere Konsequenz in *Stahls* eigentümlicher Amtstheorie und Lehre vom Kirchenregiment gegeben. Das Amt als *besonderes* Amt, ausgeschieden von der Gemeinde [3], ist von Gott verordnet, und zwar so, daß diese Funktion bestimmten Menschen als ihr Lebensberuf und zu regelmäßig alleiniger Ausübung zukommt; das Predigtamt ist das von Christus persönlich sichtbar gestiftete Apostelamt [4]. Also nicht nur Predigtamt, sondern auch Predigerstand sind göttliche Einsetzung [5]. Damit rückt die ganze Lehre in bedenkliche Nähe der katholischen Klerusauffassung; nur mit Mühe wird diese Konsequenz dadurch umgebogen, daß von einer Uebertragung besonderer persönlicher Qualitäten wie im katholischen Priestertum abgesehen und der Nachdruck auf die Lebensstellung gelegt wird: danach hat das Amt für seine Aufträge und Vollmachten keine „ausschließliche Fähigkeit oder Gewalt", sondern nur einen „unterschiedenen und prinzipalen Auftrag" [6]. Denn die Lehre von der Mündigkeit des christlichen Menschen, der als Priester aus der Taufe gekrochen ist, vermag auch *Stahl* praktisch nicht vollständig auszuschalten, wenn er sie auch konstruktiv lediglich auf die persönliche Beschaffenheit und Stellung zu Gott, nicht auf den gliedlichen Bau der Kirche und den Dienst an der Gemeinde bezieht [7]; auch er muß sagen: „Es ist jeder Christ fähig, zu predigen und im Falle der Not berufen zu predigen", ja, „in erweckten Zeiten mag überhaupt jeder predigen unter höherer Ordnung und Leitung", — aber „Die öffentliche Predigt im Namen der Ordnung kommt im ordentlichen Zustande nur dem Amte zu" [8]. Und ganz entsprechend: „Es ist jeder Christ fähig, die Sakramente wirksam zu spenden, dem Bußfertigen im Auftrag Gottes die Sünde zu vergeben, und er ist im Notfall dazu berufen", aber „nach Regel und Ordnung kommt die Spendung der Sakramente, die Losbindung von der Sünde nur dem Amte zu". Das heißt aber, auch hier wird das neue Element des Kirchenbegriffs, der Rechtsfaktor in Form des juridisch geordneten Amts zwar formal als durch göttliches Recht gesetzt gefaßt, tatsächlich aber doch zugleich auch theoretisch aus seiner Absolutheit, die eigentlich mit der Form divini iuris gegeben wäre, befreit und relativiert. Nur mit Mühe und mit einer eigen-

---

[1] A. a. O. 62. [2] A. a. O. 63. [3] A. a. O. 107.
[4] A. a. O. 109. [5] A. a. O. 110. [6] A. a. O. 110, 111.
[7] A. a. O. 96. [8] A. a. O. 111.

artigen Gedankenverschiebung kann *Stahl* in einer Seitenbemerkung versuchen, diese Dinge mit seinem ursprünglichen Ansatz zu harmonisieren: jene im Notfall jedem Christen zukommende Ausübung der Vollmachten ist nicht als eine Rückkehr zu der natürlichen Ausübung des allgemeinen Priestertums, sondern als eine außerordentliche Berufung zur Ausübung des Amtes anzusehen [1].

Es ist klar, daß sich von einem solchen Ansatz her weitgehende Auswirkungen für die Konstruktion des juristischen Verfassungssystems der Kirchenorganisation ergeben müssen. Zwar wird nicht etwa, was an sich naheliegend wäre, der ganze Begriff des Kirchenregiments juridifiziert: es umfaßt zwar Lehre, Kultus und Kirchenzucht [2] und ist so nicht nur innerlich basiert, sondern auch zugleich äußerliche Macht, die auf Herstellung eines gemeinsamen äußeren Zustandes gerichtet ist und ihn auch durch äußerliche Mittel herstellt. Aber diese äußerlichen Mittel sind Entziehung des Sakraments und dadurch Ausschließung von der Gemeinschaft. Eine spezifische Rechtsgewalt im Sinne einer vom Innerlichen völlig gelösten äußerlichen Gewalt, wie sie der Staat hat, der mit unwiderstehlicher physischer Gewalt seine Gebote durchsetzt, hat die Kirche an sich nicht. Diese erhält sie erst vom Staat, wenn sie mit diesem in Verbindung tritt [3]. Das in Amt und Regiment verkörperte organisch-rechtliche Element des Kirchenbegriffs ist also für *Stahl* auch dem staatlichen Recht gegenüber ein Recht zweiten Ranges: die Kirchengewalt hängt zwar nicht nur von freier Befolgung ab, hat aber auch keine volle Zwangsgewalt im Sinne des staatlich gesetzten Rechts; sie wirkt nur durch die Versagung von Gütern, deren Wert „von innerlicher Würdigung abhängt". Dafür werden dann aber andererseits für das Wie der Organisation der Kirchengewalt weitgehende Folgerungen abgeleitet. Von vornherein scheidet hier für das Prinzipielle das Amt der Obrigkeit aus: ein Anteil am Kirchenregiment ist für sie nur gegeben, wenn sie christlich ist, ist also nicht allgemein notwendig und gehört somit nicht zum Wesen der Kirche [4]. Dort wo es aus historischen Gründen vorhanden ist, muß es materiell durch den Ausspruch der Diener des Wortes bestimmt werden [5] und kann nie von deren Urteil gelöst werden [6]. Der erste und vorzüglichste Anteil des Kirchenregiments kommt vielmehr dem Amt des Wortes zu [7]: Die Festsetzung der öffentlichen Lehre, die Exkommunikation und die Anordnung über gottesdienstliche und ähnliche Einrichtungen [8]. Dazu tritt dann noch ein Anteil der Gemeinden. Sie ist zwar in keiner Weise Subjekt der Kirchengewalt [9], sie hat aber auch mehr als das bloße negative Recht, Anordnungen der Obrigkeit, die wider das Evangelium gerichtet sind, den Gehorsam zu verweigern und, wenn das Amt beharrlich Feind des Evangeliums ist, es neu zu bestellen. Sie ist vielmehr

---

[1] A. a. O. 112. [2] A. a. O. 146, 158. [3] A. a. O. 159.
[4] A. a. O. 161. [5] A. a. O. 205. [6] A. a. O. 206.
[7] A. a. O. 161. [8] A. a. O. 169 f. [9] A. a. O. 172.

Mitwirkung in Synoden und Gerichten [1], nicht für die gewöhnlichen, sondern für die tiefergreifenden Gegenstände des Kirchenregiments [2], die das Kirchenregiment der Diener des Worts „ermäßigt", nicht aber selbst Schwerpunkt des Kirchenregiments werden soll [3], ein Schutz der Gemeinde, daß nicht die Diener des Wortes der Gemeinde Lehre und Ordnung aufdringen und Zucht und Bann mißbrauchen, aber kein Mittel, daß die Gemeinde und die Laien Macht und Entscheidung über die Diener des Wortes erhalten [4]. Das Amt des Wortes ist zwar nicht Inhaber des Kirchenregiments — das ruht ideell auf der Gemeinde der Heiligen, der unsichtbaren Kirche und ist in diesem Sinne Recht und Tat der ganzen Kirche [5] —, wohl aber sein Verwalter [6]; er hat zwar keine Herrschaft über die Kirche, wohl aber das Amt der Leitung [7] als der prinzipale, d. h. handelnde, fürsorgende, gestaltende, festsetzende Faktor des Kirchenregiments. In diesem Zusammenhang wird dann das Amt geradezu pneumatisiert und sakramentalisiert: „Der Geist von oben, welcher die ganze Gemeinde erfüllt", heißt es, „hat in ihm in der stärksten und konzentriertesten Weise Ausdruck, Werkzeug und Betätigung" [8]. Darum sind die Akte des Amts an sich schon stets zugleich Akte der Kirche [9]; ist die Ausübung des Kirchenregiments bei ihm auch nicht allein und unumschränkt, sondern wird getragen und bedingt durch die Zustimmung der Gemeinde [10], so ist die Mitwirkung der Gemeinde doch nicht eine Wirksamkeit dem Amte gegenüber, sondern Vervollständigung, Bekräftigung und Bestätigung des Einen Geistes, so daß, wie in der Liturgie Responsion und Amen der Gemeinde, beide nicht ein Werk gegeneinander, sondern ein ungeteiltes Werk verrichten [11]. In diesem konzentrierten Pneumatismus des Amtes rückt die Theorie in die nächste Nähe zu katholischer Auffassung; so sagt denn auch *Stahl* selber: Es ist „die Berichtigung und Ermäßigung (Reform) der katholischen Kirchenverfassung", nicht ihre „Umwälzung". Nur daß diese Kirchenverfassung nicht papalistisch, sondern episkopalistisch ist: nicht nur, daß eine Verwerfung des bischöflichen Amtes in Widerspruch mit den Bekenntnisschriften steht [12], sondern es vielmehr von der Reformation in seiner gereinigten Art als Amt des Superintendenten wieder hergestellt ist [13]; die bischöfliche Verfassung ist geradezu die dem Wesen der Kirche entsprechende, normale Verfassung der Kirche [14], so daß entsprechend dem bereits entwickelten Verhältnis von Amt und Gemeinde, die Bischöfe mit und in der Synode Subjekt der Kirchengewalt sind [15]. Hatten wir eben eine Annäherung an die katholische Auffassung feststellen können, so finden wir hier eine nicht minder deutliche Annäherung an den Anglikanismus. Zwar nicht so sehr an den damaligen Rechtsbestand der englischen Staatskirche: diese

---

[1] A. a. O. 171. [2] A. a. O. 176. [3] A. a. O. 172. [4] A. a. O. 172.
[5] A. a. O. 176. [6] A. a. O. 174. [7] A. a. O. 174. [8] A. a. O. 175.
[9] A. a. O. 176. [10] A. a. O. 174. [11] A. a. O. 176. [12] A. a. O. 207.
[13] A. a. O. 212. [14] A. a. O. 227. [15] A. a. O. 233.

mit ihrer Bischofsernennung durch König und parlamentarische Minister und den Entscheid dogmatischer Streitigkeiten im privy council des Königs ist ihm keine *wahre* bischöfliche Verfassung. Wohl aber an den Zustand der Gegenwart, der neben der prinzipalen Rechtsstellung der Bischöfe, die zugleich durch die vorherrschende Hochkirchliche Richtung mit einer katholisierenden Theorie gestützt wird, eine Mitwirkung von Synoden kennt. Trotzdem bleibt aber auch hier eine prinzipielle deutliche Abgrenzung. *Stahl* stützt zwar seinen Amtspneumatismus durch eine katholisierende Ordinationstheorie, die als Absonderung, Weihung und Auftrag zwar nicht wie im römischen Sinn einen persönlichen Gnadenstand magisch und sakramental vermittelt [1] und einen character indelebilis verleiht [2], wohl aber dem Diener am Wort für seinen Beruf einen übernatürlichen Beistand verbürgt [3], nicht durch Glauben und Gebet der Gemeinde oder des Ordinierenden, sondern eben durch den rechten Vollzug der Berufung, und zugleich eine, wenn auch nicht äußerlich erzwingbare, so doch immerdauernde Verpflichtung zum Dienst am Wort auferlegt. Der Glaube des Empfangenden ist dabei Bedingung, während die der Handlung innewohnende Wirksamkeit sich nicht nur auf die Sakramente, sondern auf alle gottesdienstlichen Handlungen wie z. B. den Segen erstreckt. Er stellt freilich neben diesen Akt der Berufung zum Dienst am Wort keinen besonderen Akt der Berufung zum bischöflichen Amt und kann es auch nicht tun, weil ja die Kirchengewalt Ausfluß des Dienstes am Wort und der Seelsorge ist. Der Bischof ist ihm primus inter pares, steht also in und nicht über dem Pastorat; das Bischofsamt ist eine in dem allgemeinen Amt des Wortes unterschiedene höhere Stufe desselben, es beruht aber nicht gleich dem Amt selbst auf göttlicher Einsetzung. So kann *Stahl* der Ordinationstheorie auch eine besondere Theorie der apostolischen Sukzession an die Seite setzen, die sich zwar wieder dem Katholizismus und Anglikanismus stark nähert, aber sich doch auch im Endergebnis von ihnen unterscheidet. Das Amt muß vom Amt übertragen werden und geht so auf die Vollmacht zurück, die von der Gründung des Apostolats her bei dem von Christus gestifteten Amt war [4]. Im Notstand kann aber auch abweichend vom ordentlichen Verfahren die Gemeinde allein ein neues Amt bestellen, ohne daß damit jene Sukzession unterbrochen wäre. Denn sie darf nicht äußerlich juristisch oder zeremonialgesetzlich aufgefaßt werden, so daß mit der Unterbrechung die Wirkungskraft der Sakramente oder des Segens aufhörte, sondern ist innerlich geistig zu verstehen: Die Kirche hat ihre Vollmachten nur zur Ausübung durch das Amt, das von Christus gestiftet ist und von dem jeder die ihm beiwohnenden Vollmachten übernimmt [5]; die Kontinuität des Amtes ist also das Wesentliche der apostolischen Sukzession, und Nachfolge und Gemeinschaft der apostolischen Lehre entscheidender als

[1] A. a. O. 139, 140. [2] A. a. O. 142. [3] A. a. O. 139.
[4] A. a. O. 144. [5] A. a. O. 144.

die Gemeinschaft ununterbrochener Amtsnachfolge. Die successio personae ist ebenso wie die Tradition in der Kirche von hohem Ansehen und Wert; sie ist im evangelischen Sinne als menschlich Geschichtliches hochzustellen, aber dennoch dem göttlich Ewigen unterzuordnen [1]. Darum aber, weil die apostolische Sukzession Uebernahme des Amtes zum Dienst am Wort ist, gilt sie für das gesamte Pastorat, nicht nur für die Bischöfe als solche; eine besondere Amtsgnade besitzen diese also nicht.

Man versteht die ganze Eigenart und den merkwürdig in sich geschlossenen Zusammenhang in der Lehre *Stahls* nicht, wenn man sie nicht unter einem doppelten Gesichtspunkt begreift: einmal aus der inneren Notwendigkeit, mit der eine von der Kraft und Fülle christlicher Religiosität gerade als einer Gemeinschaft schaffenden Macht zutiefst ergriffene und durchdrungene Persönlichkeit Stellung nimmt gegen Theorien und Strömungen der Zeit, die diese Elemente, wenn nicht ausschalten, so doch in ihrer Eigentümlichkeit nicht zu voller Geltung kommen lassen; zum andern aber aus der eigentümlichen Brechung und Formung, die seine positiven und polemischen Gedanken in und durch das besondere juristische Temperament des Verfassers erfahren. Was ihn von dort her bestimmt, ist sein starkes und lebendiges Gefühl für das Ueberindividuelle, Pneumatisch-Transpersonale im Gemeinschaftsgedanken des Christentums, das ihn gegen den konstruktiven Aufbau des kollegialistischen Kirchengedankens, der ihn rein von unten her als Summe vertraglich sich verbündender Individuen auffaßt, und seine ausschließliche Basierung auf einen ebenso individualistisch wie vereinsmäßig gefaßten Gemeindegedanken anstreben läßt, ist das lebendige Gefühl dafür, daß eben darum die Kirche stets auch einen eigentümlich sozialen Organismus bilden muß, der weder der Idee noch der Analogie nach im Staat aufgehen kann oder in wesentlichen Einrichtungen mit ihm identisch sein kann, sind die Wendungen, die ihn darum die Verfassungskonstruktion wie die Umbildung des Begriffs der unsichtbaren Kirche bei *Richard Rothe* verwerfen lassen. Das lebendige Gefühl dafür, daß die Gemeinschaft des Christentums durch die schöpferische und sammelnde Macht des Wortes geschaffen und geformt wird, daß das Evangelium nicht als abstrakte Buchreligion, sondern stets in der lebendigen Verkündung der von ihm ergriffenen Personen wirkt und daß darum diese Verkündung in ihrer inneren Struktur ebenfalls nicht allein von unten her, von einem Auftrag der Gemeinde erfaßt werden kann, trägt ihn überall. Stets, wenn *Stahl* diese Dinge in ihrer rein religiösen Form faßt und bringt, findet er Wendungen und Umschreibungen von geradezu klassischer Prägung: „Die Kirche entsteht nicht nach Art einer Gesellschaft durch beliebigen Zusammentritt der Menschen, die zufällig derselben religiösen Ueberzeugung sind, und sie ruht in ihrem Bestande nicht auf dem Willen der Menschen nach Art einer Gesellschaft, so daß dieselbe von

[1] A. a. O. 144.

dem Willen der Gesamtheit bzw. Menschheit abhinge." „Immer war es eine höhere Sendung, welche die Menge anerkannte, und sich den Berufenen und Erweckten anschloß." „Sie wurde, nachdem sie in Verfall geraten, durch Männer, die Gott innerlich dazu erweckte, wieder gereinigt." „Immer war es eine ursprüngliche Einheit und ein innerer, der Kirche als Ganzes angehöriger Bildungsprozeß, wodurch sie entstand und sich erneuerte, nicht eine vertragsmäßige Vereinigung gesonderter und gleichberechtigter Menschen." „Sie besteht als eine höhere Einheit über den Menschen durch ihre eigene innewohnende Macht und ihr eigenes innewohnendes Ansehen." „Die Menschen werden Anhänger der Kirche nicht dadurch, daß sie dieselbe errichten, sondern dadurch, daß sie in dieselbe berufen und aufgenommen werden"[1]. Sichtbare und unsichtbare Kirche stehen nicht nur in Wechselwirkung und Wechselbedingung, sondern sind untrennbar eins: „Als die innere gesammelte Gemeinde Gottes sammelt sie zugleich in äußerlich geordneter Einrichtung für sein Reich, und als die sammelnde äußere Anstalt ist sie die schon gesammelte von Gott erfüllte Gemeinde." „Sie hat die stete Wurzel ihres Lebens und die letzte Erfüllung ihrer Aufgabe in dem Inneren, Geistigen, das hienieden schon eine Ewigkeit ist und ihre Gestaltung und ihre Wirksamkeit treibt in den äußeren irdischen Zustand"[2].

Aber diese ganzen Gedanken, so tief und rein sie zunächst aufgefaßt werden, werden aufgefaßt von einem Juristen, der als Jurist gerade gekennzeichnet wird durch den scharfen Blick für die Bedeutung und unaufhebbare Funktion des Institutionellen, des Amts- und Behördenmäßigen als des konzentrierenden Einheitspunktes in allem Rechtlich-Organisatorischen. Daß *Stahl* als Jurist und Rechtsphilosoph gegenüber allen individualistisch-naturrechtlichen Verfassungsdoktrinen die politische Sendung und ethische Würde des Objektiv-Institutionellen erfaßt und zum Ausdruck gebracht hat, darin liegt seine bahnbrechende Bedeutung für die Entwicklung der staatlichen Verfassungstheorie wie Verfassungsgeschichte des deutschen Rechtsgebiets; daß er die gleichen Elemente über die Rolle des Juristischen hinaus in das unmittelbar Religiöse hineinprojiziert hat, darin liegt der folgenschwere Fehlschluß seiner kirchlichen Doktrin. Gewiß, auf den ersten Blick mochte dieser Schritt naheliegend erscheinen: indem das Objektiv-Institutionelle juristisch gegenüber der naturrechtlichen Vertragskonstruktion als ein Transpersonales auftrat, schien alles von selbst darauf hinzuweisen, eben auch das Religiös-Transpersonale im Kirchenbegriff, wenn nicht geradezu damit zu identifizieren, so doch mindestens zu kombinieren. Damit war aber nicht nur logisch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, eine unzulässige Projektion qualitativ völlig heterogener Elemente auf *eine* begriffliche Ebene vollzogen, sondern zugleich auch das Religiöse in seiner Substanz verändert. Indem der Gedanke des Religiös-Transpersonalen im Kirchenbegriff in eins gesetzt

---

[1] A. a. O. 75. [2] A. a. O. 63.

wurde mit dem Juristisch-Transpersonalen im Amt, wurde nicht nur das Amt selbst dogmatisiert, sondern auch die ganze, sich in Amt und Leitung darstellende rechtlich-organisatorische Seite der Kirche; indem der Gedanke des in lebendiger, menschengetragener Verkündigung des Wortes prinzipiell zu der Idee der untrennbaren Ineinssetzung von Wort und rechtlich geordnetem Amt weitergebildet wurde, wurde nicht nur der Inhalt des Amtes von einer Bindung an den individualistischen Willen der Kirchenglieder freigemacht, sondern überhaupt das Amt als Ganzes *außer* der Gemeinde gesetzt, *neben* der es nun unverbunden steht. Indem schließlich der Gedanke des in der Kirche gegenwärtigen Reich Gottes sich, der Definition der Kirche entsprechend, über die in Gotteskraft und Gottesherrschaft wirkende Macht des Wortes hinaus auf die juristischen Elemente der Rechtsordnung von Amt und Kirchenleitung erstreckte, wurde der Reichgottesgedanke zugleich zwangsläufig juridifiziert, institutionalisiert und verdiesseitigt.

Man hat oft die Frage gestellt, ob *Stahl* katholisiere. Er hätte sie selbst mit einer entrüsteten Bewegung verneint und insofern auch mit Recht, als nicht nur ein wesentliches Stück seines politisch-ethischen Denkens trotz aller allgemein restaurativen Sympathien sich bewußt gegen den Katholizismus abgrenzt, sondern als er auch in unserem Zusammenhang stets großen Wert darauf legt, die von ihm herausgearbeiteten Begriffe gegen die analogen des Katholizismus zu kontrastieren. Trotzdem wird man mit aller Bestimmtheit sagen müssen, daß er in der für uns in Frage kommenden Seite seines Kirchenbegriffs die *Grenzlinien zum Katholizismus überschritten* hat. Das läßt sich nach doppelter Richtung hin beweisen: Zunächst negativ eben mit seiner Wendung gegen den traditionellen Kirchenbegriff der lutherischen Dogmatik, den er ergänzen und vervollständigen zu müssen meinte. Gewiß ist es richtig, daß die Confessio Augustana ihren Artikel von der Kirche nicht im Sinne einer wissenschaftlichen Definition, sondern als eine polemische Abgrenzung gegen den katholischen Kirchengedanken gemeint hat. Aber indem es eine Polemik war, der es um das Wesen der Kirche ging, mußte die eigene Formel zwangsläufig zu einer Kennzeichnung eben des *Wesens* der Kirche werden, d. h. alle die Elemente bringen, die unbedingt für die Konstitution der wahren Kirche notwendig sind. Das heißt aber nichts anderes als daß alle nicht in diese Kennzeichnung aufgenommenen Elemente für das Wesen der Kirche unerheblich sind. Nach dieser Seite hin ist die Definition nicht offen oder ergänzungsbedürftig, sondern rund und geschlossen: alle Wesensdefinition ist ihrem Begriff nach erschöpfende und ausschließliche Definition. Dazu kommt positiv, daß der Kirchenbegriff *Stahls* mit Notwendigkeit sonst nur dem Katholizismus eigentümliche Konsequenzen nach sich zieht. Das gilt für den individuellen wie den soziologischen Aspekt. Indem das gemeinschaftsbildende Element als Lehre der Kirche gefaßt wird nicht nur in dem religiösen Sinn, daß es inhaltlich die Botschaft von der in Christus wirkenden erlösenden Gotteskraft ist, die zu allen Zeiten die Gemeinschaft

der Christusergriffenen begründet hat und von ihr in lebendigem Zeugnis weitergetragen wird, sondern indem es formalisiert wird als die vom rechtlich geordneten Amt der Kirche gepredigte Lehre, steht der Einzelne nicht mehr im Sinne der Reformation unmittelbar vor und unter der Schrift und damit unmittelbar vor Gott und Christus, sondern die in Amt und Leitung organisierte Kirche tritt mittelnd und vermittelnd zwischen beide. Und indem der Organismus von Amt und Leitung als zum Wesen der Kirche gehörend auch christusgestiftet erscheint, wird die Wirkung des Worts wesenhaft mit der Innehaltung dieses juridischen Organismus verbunden; so sehr *Stahl* das Rechtliche auch als ein nur Sekundäres im Kirchenbegriff fassen will, im Endergebnis wird das sich im Wort vollziehende Wirken des *πνεῦμα*, des Christusgeistes, indem es prinzipiell mit diesem juridischen Element verbunden wird, zugleich unter das Juridische gesetzt: *Recht steht über dem πνεῦμα*, Amt über dem Wort, Ordnungskirche über der Geistkirche, Göttliches wird menschlich verkürzt, frei waltende Gotteskraft will man in konstruktive Zwangsnormen auffangen. Das ist aber nichts anderes als der Schritt des 1. Klemensbriefes, der Schritt, der eben die entscheidende Wendung der Urchristenheit zur katholischen Rechtskirche bedeutete; es ist kein Zufall, daß *Stahl* eben diesem 1. Klemensbegriff eine wichtige Rolle in seiner Beweisführung zuerteilt [1]. Gewiß, es ist nicht papalistischer und auch nicht episkopalistischer Katholizismus, was bei *Stahl* entsteht. Aber insofern das Wesenseigentümliche des Katholizismus in der grundsätzlichen Verbindung von Lehre, Amt und Rechtsordnung liegt, fällt seine Theorie unter den Begriff des Katholischen und stellt bei seiner ausschließlichen Abstellung auf das Pfarramt, wenn man so will, den Typus eines *pastoralen Katholizismus* dar. So kann man geradezu als *Grundsatz* formulieren: *Dem Abgleiten in katholische Auffassung ist jede Kirchentheorie ausgesetzt, die auf der einen Seite nicht das Spezifisch-Religiöse und Pneumatische aufs sorgfältigste von jeder Bindung durch das Recht bewahrt, und auf der andern Seite sich nicht minder sorgfältig davor hütet, das Element der Gegenwärtigkeit des Reichgottesgedankens über das Personal-Dynamische hinaus zu institutionalisieren und zu verdiesseitigen. Oder positiv gesprochen: Nur die Fassung des Kirchenbegriffs und nur die Formung einer Kirchenverfassung ist für protestantische Auffassung tragbar, die das freie Walten des Worts an keiner Stelle irgendwie verkürzt und ebenso an keiner Stelle die volle eschatologische Spannung des biblischen Reichgottesgedankens aufhebt.*

Aber auch das rein juristische Ziel einer einheitlichen und klaren, allen Anforderungen evangelisch-christlichen Gemeinschaftslebens Genüge tuenden Form der Verfassung wird trotz oder vielmehr gerade wegen der Verbindung des Juridischen mit dem Religiösen nicht erreicht. Die Urform der christlichen Gemeinschaft, die in lebendiger Einheit um die Verkündung des Wortes

---

[1] A. a. O. 181.

unmittelbar und konkret gesammelte, von ihm ergriffene und durchwaltende Gemeinde kommt in *Stahls* Konstruktion, so oft auch von ihr gesprochen wird, nicht zu ihrem Recht. Wohl werden bei ihm die Begriffe Gemeinde und Kirche nicht als Gegensatz der Orts- und Gesamtgemeinde, sondern als qualitativ verschiedene Seiten des *einen* Kirchenbegriffs gefaßt: Gemeinde bezeichnet die durch Willen und Tat der Menschen, durch ihre innere Entschließung und äußeren Beitritt entstehende Gemeinschaft, Kirche ist das Werk, die Anstalt und das Reich, das von Gott gegründet und fortwährend erhalten wird. So gelingt es ihm zwar, das eigentümliche Ineinander von Individuell-Persönlichem und Theozentrisch-Transpersonalem, das dem christlichen Gemeinschaftsgedanken wesenhaft ist, eindrucksvoll zu verdeutlichen. Indem aber das Transpersonal-Anstaltliche dem *Stahlschen* Kirchenbegriff entsprechend gleich wieder mit dem Juridisch-Amtsmäßigen in eins gesetzt wird [1], wird in der endgültigen Gesamtkonstruktion nicht nur die Rolle der Einzelgemeinde, sondern auch die Rolle des Gemeindemäßigen in der Gesamtkirche zurückgedrängt und die Einzelgemeinde ebenso folgerichtig ganz wesentlich amtsmäßig-pastoral konstruiert [2]. So kommt es in seinem Gesamtaufriß weder zu einer wirklichen Aktivität noch zu verantwortungsvoller Handlungsmöglichkeit der Kirchenglieder, d. h. das eigentliche Ziel aller Verfassung, Gemeindewillen und Gemeindeleben zu wecken und ihm Formen und Aufgaben der Betätigung zu geben, wird verfehlt. Und die Form, die die Kirche annimmt, ist im letzten Grunde doch auch, so sehr es *Stahls* eigener Absicht zuwiderläuft, in Analogie zum Staat konstruiert. Indem *Stahl* seine kirchlichen Amtsgedanken nach dem Muster seines staatlich-institutionellen Obrigkeitsgedankens bildet und ihn nur mehr religiös verkleidet, muß seine Konstruktion zwangsläufig in eine Analogie zu dem von ihm auf politischem Gebiet verfochtenen Typus des konstitutionellen Staates auslaufen, nur mit dem lediglich quantitativen Unterschied, daß bei der anderen Regelung der Gesetzgebungsfrage in der Kirche und der undeutlichen Abgrenzung von engerer Geistlichkeits- und weiterer „gemischter" Synode die konstitutionellen Mäßigungen erheblich geringer sind und der amtsmäßig autoritative Charakter ungleich stärker überwiegt. Ja nicht einmal das Recht, was für diese Kirche entsteht, ist ein wirkliches Recht. — *Stahl* wirft zwar *Rothe* seine Beeinflussung von Hegels Staatsideen vor, wobei er, wie immer in der Polemik gegen Hegel, diesem nicht gerecht wird; indem aber seine eigene Staatsphilosophie als Recht nur das vom Staat gesetzte Recht anerkennt, kann auch seine Kirchenverfassung nur durch Spruch des Staates wirkliches Recht werden. Sie ist also in sich unvollkommen und zunächst noch gar kein Recht. So laufen *Stahls* wie *Rothes* Konstruktionen in einem Negativum aus. Beide konstruieren ihre Kirchenverfassung nach Analogie staatlicher Einrichtungen: die von *Rothe* gedachte synodale Kichen-

[1] A. a. O. 68. [2] A. a. O. 338 f.

verfassung ist ein Organismus nach Art der individualistischen Demokratie, nur gemäßigt durch das Hineinragen staatlichen Willens in Form des Konsistoriums; was *Stahl* vorschwebt, ist eine Kirchenverfassung nach dem Muster des konstitutionellen Staates, in dem die Pastorenschaft die Obrigkeit vertritt, nur mit erheblich geringerer Einflußmöglichkeit des Kirchenvolkes, als es damals schon im Politischen hat. Ebenso vermag keiner von beiden das Problem der Beziehung von Kirche, Recht und Staat befriedigend zu lösen: *Rothe* kürzt das Kirchliche um des Staatlichen, *Stahl* das Religiöse um des Rechtlichen willen. Und ebensowenig ist schließlich eine wechselseitige Korrektur und Ergänzung beider Gedankengruppen möglich: gerade durch ihre in sich so geschlossene, konsequente und einheitliche Konstruktion treten sie beide mit dem Anspruch der Ausschließlichkeit auf. Dafür haben sie um so stärker das Verdienst, die Probleme, auf die es ankommt, mit aller Schärfe hervortreten zu lassen. Es sind, wie wir sahen, drei Fragen, die zunächst als Vorfragen zu lösen sind, und eine weitere, die sich als letzte und Hauptfrage daran anschließt. Es kommt einmal darauf an, Recht, Staat und Kirche in ihrer besonderen Sphäre und soziologischen Funktion als wesensgetrennte Größen wie zugleich in ihren organisch möglichen Beziehungen zu erfassen; es wird zum zweiten die Notwendigkeit bestehen, die Möglichkeit einer Entstehung wirklichen Rechts unabhängig von und neben dem Recht des Staates zu begründen; es wird schließlich die Frage nach einem spezifisch kirchlichen Konstruktionsprinzip für die Verfassung zu stellen sein. Und als Viertes und Letztes wird alles in der Frage gipfeln müssen: Inwiefern und inwieweit ist es möglich, einen juristischen Kirchenaufbau zu vollziehen, indem das freie Walten der Gotteskraft in Wort und Sakrament an keiner Stelle durch rechtliche Elemente verkürzt, gehemmt und verändert wird?

Es sind, wie wir sehen, juristische, philosophisch-soziologische und theologische Erörterungen, die für die Lösung dieses Problems in Gang zu setzen sind und im geschichtlichen Verlauf des geistigen Kampfes um das kirchliche Verfassungsproblem auch in Gang gesetzt wurden. Es ist die von *Schleiermacher* begründete und an ihn anknüpfende theologische Schule mit ihrer eigentümlichen Verbindung von theologischer und philosophischer Gedankenarbeit einerseits, die Arbeit der romantisch-historischen Rechtsschule, wie sie von *Savigny* begründet und für unseren Zusammenhang besonders von *Puchta* weitergeführt wurde, andererseits, die hier in unmittelbare geistesgeschichtliche Wirksamkeit treten.

II. DIE THEOLOGISCHE UND JURISTISCHE GRUNDLEGUNG EINES NEUEN KIRCHENRECHTSGEDANKENS

Wir können in diesem Zusammenhang natürlich nicht daran denken, so verlockend es auch wäre, die ganze Geschichte der Entwicklung von *Schleiermachers* Kirchenbegriff zu analysieren und darzustellen. Wir müssen uns hier

auf das beschränken, was für unsern Zusammenhang von Bedeutung ist, und wir können es um so mehr, als er nicht eigentlich in seiner Arbeit alle in Frage kommenden Probleme mit einem einheitlichen Ansatz endgültig löst, sondern — und das ist freilich auch nicht wenig — lediglich die oben angedeuteten Problemgruppen vorwärts, und zwar überall um das entscheidende Stück, vorwärts stößt. Das entspricht und fließt aus seiner ganzen Eigenart als spekulativer Denker, die nicht wie *Hegel* und *Stahl* überall zu den geschlossenen Ruhepunkten des Institutionellen und damit zu einer endgültigen und abschließenden Position strebt, sondern ihre Stärke umgekehrt gerade in der Herausarbeitung der polaren Bedingtheiten und fließenden Funktionen des Wirklichen hat, das in und zwischen jenen oszilliert[1]. Dazu kommt, daß, wie so oft bei *Schleiermacher*, der für unsere Zusammenhänge in Frage kommende Stoff an mancherlei Stellen verstreut liegt und bei dem entsprechenden Fehlen einer einheitlichen Zusammenfassung bald nach dieser, bald nach jener Seite hin stärker akzentuiert ist. Trotzdem läßt sich auch hier eine gewisse Hauptlinie herausheben, die freilich nicht ohne Bruch verläuft. Dieser Bruch liegt, um es vorweg zu nehmen, darin, daß der reife Kirchenmann und Kirchenpolitiker *Schleiermacher* um ein Problem ringt, das für ihn in seiner Jugend und nach dem ursprünglichen Ansatz seines Kirchengedankens überhaupt kein Problem war: Die Organisation einer großen evangelischen Volkskirche, wie sie durch die Situation des Kirchenproblems in Deutschland gefordert wurde. Trotzdem ist auch dieser Bruch nicht so unvermittelt, wie es zunächst den Anschein hat. Wir werden sehen, daß es die Hinübernahme eines im andern Zusammenhang gefundenen Stücks der *Schleiermacherschen* ethisch-soziologischen Erkenntnis und nicht allein die allerdings auch vorhandene veränderte Auffassung der ihn umgebenden realen Lage ist, die ihm die theologische Arbeit auch an jener ermöglicht.

Das Jugendideal religiöser Gemeinschaft ist für *Schleiermacher*, das darf man sich auch nicht durch den späteren Hinweis auf amerikanische Verhältnisse verschleiern lassen[2], die Gemeinde Herrnhuts: ihr in ein letztes Wunschbild hinaufgesteigertes Abbild ist die berühmte Schilderung von dem Leben in der Stadt Gottes, das die Reden über die Religion entwerfen. Das heißt aber nichts anderes — und das trennt den Ausgangspunkt *Schleiermachers* charakteristisch von dem *Stahls* und auch *Rothes*, die beim Begriff der Kirche zugleich immer die konkrete Institution der historisch wirksam gewordenen katholischen oder protestantischen Kirche haben — als daß *Schleiermacher* von vornherein seinen Kirchenbegriff und sein Kirchenideal an dem Leben einer gott- und geisterfüllten konkreten Gemeinde orientiert. Dieser Zug

---

[1] Vgl. dazu die Ausführungen in *meiner* Schrift „Die Staatsphilosophie Schleiermachers, Bonn 1923, 204.

[2] Vgl. die späteren Zusätze zu den „Reden über die Religion" in der bei Hendel erschienenen Ausgabe S. 197.

bleibt ihm bis zuletzt eigentümlich; noch die Vorlesungen über praktische Theologie von 1828 [1] können die Kirche einfach als das „gemeinsame religiöse Leben" definieren. Damit erhält das Kirchenbild der Reden aber von vornherein pneumatische und enthusiastische Züge und gewinnt in dem Maße, wie Herrnhut entsprechend aller im engeren Sinne sogenannten Gemeinschaftsbewegung bestimmte urchristliche Züge wiederbelebte, eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Bild, in dem etwa *Sohm* Leben und Gemeinschaftsform der urchristlichen Gemeinde gezeichnet hat. Wie jene, so entbehrt auch die Gottesstadt *Schleiermachers* aller juristischen Züge; noch die als Zeugnisse für die Art, wie der alte *Schleiermacher* seine eigene Entwicklung später ansah, so bedeutsame Anmerkungen zur 3. Ausgabe der Rede von 1821 heben das nachdrücklich hervor [2]. Wie die urchristliche Gemeinde *Sohms*, so kann man auch das Kirchenbild *Schleiermachers* als pneumatische Anarchie bezeichnen. Indem dies Bild als Wesenszeichnung der triumphierenden Kirche verabsolutiert wird [3], muß nicht nur der historische Typus der großen Volkskirchen abgelehnt werden: sie sollen zwar nicht gestört werden, sondern haben als Lehrkirchen und Gemeinschaft für die Suchenden eine gewisse sekundäre Rolle zu erfüllen [4]. Von hier aus ist vor allem die berühmte Wendung gegen die Verbindung von Staat und Kirche zu verstehen: Wo die Beziehung von Staat und Kirche nicht als das Verhältnisproblem zweier Rechtsorganisationen, sondern als der Gegensatz der von religiösem Leben erfüllten Gemeinschaft zu den „Virtuosen und Künstlern der Politik" gefaßt wird [5], muß eine Verbindung solch heterogener Elemente allerdings als völlig unmöglich und, tritt sie dennoch ein, als wesens- und lebensgefährdend für die religiöse Sphäre erscheinen [6]. Indem das Bild des in vielen kleinen Gemeinschaften pulsierenden Lebens aber auch als Zielbild in die Geschichte hineingezeichnet wird, kann es für den jungen *Schleiermacher* auch gar nicht zur Aufgabe werden, irgendwelche Rechtsformen für das Gebilde der großen Kirchen zu entwerfen. Was er an Reformvorschlägen für diese entwickelt, beschränkt sich auf die Forderung nach Personenreform und Personalgemeinden; für die Entwicklung eines spezifisch kirchlichen Verfassungstypus ist also hier kein Platz.

Man hat wohl gemeint, *Schleiermacher* habe für sein Kirchenbild von diesem Ausgangspunkt aus dauernd individualistische Züge behalten und man pflegt ihn auch demgemäß unter Hinzunahme seiner späteren verfassungspolitischen Postulate zu den Kollegialisten zu rechnen. Trotzdem ist dies nicht richtig. Auch das Leben in der Stadt Gottes ist ein von überirdischer Kraft geschwängertes Leben [7], ist, wenn auch hier noch bewußt unter Abstreifung aller schon spezifisch christlich formulierten Begriffe, im Grunde schon das, was

---

[1] Schleiermachers Sämtl. Werke I, 13, 788.
[2] Reden 185. [3] A. a. O. 97. [4] A. a. O. 101. [5] A. a. O. 106.
[6] A. a. O. 104. [7] Reden 15.

später die „Glaubenslehre" „das von Christo gestiftete neue Gesamtleben"[1], das „neue Leben jedes Einzelnen", das „Wollen des Reiches Gottes"[2] und den „lebendigen Glauben an Christum", die „wirksame geistige Kraft in den Seelen der Gläubigen"[3], den der Gesamtheit nach Joh. 16, 7 ff.; 20, 22 f.; Apg. 1, 4 f. verheißenen und mitgeteilten Heiligen Geist[4], der die „innerste Lebenskraft der christlichen Kirche als eines Ganzen ist"[5], nennt. Der Kirchengedanke *Schleiermachers* ist also von vornherein in strengem Sinn transpersonal, theonom und christozentrisch. Dem entspricht es, wenn er für die Jüngergemeinschaft zu Lebzeiten des Herrn das Bild der patriarchalischen Hausgesellschaft und der Schule[6], für die Kirche die großen Bilder 1. Kor. 12, Ephes. 1, 23 und Kol. 1, 19 aufnimmt[7]. So ist in der Früh- wie in der Hochform der *Schleiermacherschen* Erkenntnis alles auf das Pneumatische bezogen, während das Juristisch-Normative an keiner Seite in den Begriff der Kirche aufgenommen wird. Mit Recht kann er darum auch die klassische Wesensdefinition des Augustana sinngemäß aufnehmen[8]. Das Ganze wird dann aber noch gesteigert und verdeutlicht durch die Stellung, die der Reichgottesgedanke in diesem Zusammenhang erhält. Wohl kann er auf der einen Seite auch einmal die Begriffe Kirche oder Reich Gottes in eins setzen — aber er tut es wohlgemerkt in der Bedeutung der endvollendeten Kirche[9], der durch die Christusoffenbarung ganz und endgültig in Liebe und Gerechtigkeit neugeschaffenen Menschheit[10], im Sinne des „Gott alles in allem". D. h. also, die Identifikation erfolgt unter ausgesprochen eschatologischer Perspektive. Auf der andern Seite wird aber das Reich Gottes gerade als etwas gefaßt, was in Christus ist, was „in den Einzelnen waltet"[11], was sich „als Gesamtleben darstellt"[12]; „das Leben Christi in uns" ist nichts anderes als „Wirksamkeit für das Reich Gottes durch das Zusammenfassen der Menschen in der von ihm ausgehenden Liebe"[13]. Es werden also gerade die personal-dynamischen Züge hervorgehoben, wobei offenkundig nicht nur die lutherische Interpretation von Luk. 17, 20, sondern auch die Paulusstellen 1. Kor. 4, 20 und Röm. 14, 17 f. im Hintergrund stehen. Das immanente Element im Reich Gottes wird dann aber nicht nur als ein religiöses Ergriffen- und Beherrschtwerden, sondern entsprechend der bekannten *Schleiermacherschen* Kennzeichnung des Christentums als einer teleologischen Frömmigkeit[14] zugleich als die Sphäre gefaßt, in der sich das gotterfüllte und gottbezogene Handeln der Frommen abspielt, und das Ziel, auf das es sich bezieht[15]. Damit wird nicht nur ein erster Ansatz zu der theologie- und kirchengeschichtlich so bedeutsam gewordenen christlich-ethischen Auswertung des Reichgottesgedankens gemacht, sondern

---

[1] Glaubenslehre, in der bei Hendel erschienenen Ausgabe II, 235.
[2] A. a. O. 236. [3] A. a. O. 249.
[4] A. a. O. 237. [5] A. a. O. 241. [6] A. a. O. 242.
[7] A. a. O. 258, 268. [8] A. a. O. 264. [9] A. a. O. 426.
[10] A. a. O. 426. [11] A. a. O. 244. [12] A. a. O. 251. [13] A. a. O. 253.
[14] A. a. O. I, 45, 57. [15] A. a. O. I, 47, 266.

auch die Möglichkeit zu einer aktivistischen Zuspitzung der Kirchenidee gewonnen. Ihm entsteht „in diesem Ineinander des Auf- und Miteinanderwirkens vermöge der Selbigkeit des neuen Lebens in alle die Richtung auf ein gemeinsames, nur durch das Ineinandergreifen aller Kräfte und Tätigkeiten annäherungsweise zu beförderndes Werk“: die Kirche wird zu einem „für eine Gesamtheit von Tätigkeiten ausgerüsteten organischen Leibe“ [1]. Der große sozialphilosophische Begriff des deutschen Idealismus, an dessen Ausbildung *Schleiermacher* selbst so wesentlichen Anteil gehabt hat, und die paulinische Vorstellung des *σῶμα Χριστοῦ* [2] in ihrer Urform, schließen sich so mit dem ethischen Aktivismus und der eschatologischen Handlungsbezogenheit zu einer Einheit zusammen. Auf alle Fälle vermeidet *Schleiermacher* mit instinktiver Sicherheit die Klippe des Institutionalismus und damit die der Verdiesseitigung des Reichgottesgedankens zu einer Summe objektiver kirchlicher Anstalten und Veranstaltungen. Mit der Aufnahme der Idee des Organismus wird aber hier, wie in der analogen Entwicklung auf dem Gebiet der politischen Ideengeschichte, der Standpunkt des Individualismus verlassen [3]; sozialer Verband ist nicht mehr einfach ein Aggregat von Individuen, sondern eine geschlossene Einheit von eigener Wesenstotalität und eigenem, über den Individuen stehenden Gesamtleben. Dadurch erhält aber die Konstruktion des Dienstes am Wort, wie sie der Dogmatiker im Anschluß an Confessio Augustana V und XIV vollzieht, von vornherein ein ganz anderes Gesicht als bei *Stahl*. Jeder Individualismus wird hier abgelehnt: Nicht irgendein einzelner, auch nicht einige wenige können die Stelle Christi vertreten; prinzipiell wie auch historisch im eigenen Ansatz der urchristlichen Gemeinde [4] ist es die Gesamtheit, d. h. eben der vom erhöhten Leben bewegte Organismus, die die Dienste überträgt, die allein die Quelle der Uebertragung ist [5] und so „den geistigen

---

[1] A. a. O. II, 236, 257. [2] A. a. O. 258.

[3] Vgl. hierzu *meine* Staatsphilosophie Schleiermachers, 40 ff., 102 ff. Tatsächlich beginnt die Geschichte der Organismusidee im abendländischen Denken, wie schon von *Otto v. Gierke* (Genossenschaftsrecht III, 108 ff.) mit aller Deutlichkeit gesehen hat, mit der Aufnahme der paulinischen Ideen vom *σῶμα Χριστοῦ* durch das mittelalterliche theologische Denken, das seinen Höhepunkt in der Konstruktion des Unum corpus christianum erreicht. Von dort reichen seine Auswirkungen bis in die Grundkonzeptionen von *Leibniz*. Dann wird es allerdings im 18. Jahrhundert überall durch die rationalistische Vertragskonstruktion verdrängt, um erst wieder auf der Höhe des deutschen Idealismus zur grundlegenden soziologischen und sozialethischen Kategorie erhoben zu werden. Es handelt sich hier also um das siebente der großen „Themen der abendländischen Metaphysik“, über deren andere sechs *Heimsoeth* in dem gleichnamigen Buch 1922 so eindrücklich gehandelt hat. Bei *Schleiermacher* wird der Begriff zuerst wieder auch auf die Kirche angewandt; die erneute Beziehung auf den *σῶμα*-Begriff ist also nur zu verständlich.

[4] Glaubenslehre II, 298. [5] A. a. O. 298.

Dienst“ schafft, die „geordnete Darreichung des göttlichen Wortes“ als „den Mittelpunkt, von dem alles ausgeht, und auf welchen sich alles bezieht“ [1]. Dieser Dienst am göttlichen Wort kann aber, weil er von der Gesamtheit, dem religiös-geistigen Organismus der Kirche, aber nicht von der Summierung der Einzelnen als Individuen übertragen ist, nicht inhaltlich an Aufträge der einzelnen gebunden sein. Er ist vielmehr ihre „Selbstmitteilung“, d. h. Zeugnis von dem eigenen inneren Leben, wie es eine Wirkung des Heiligen Geistes ist [2], der zugleich eben der Gemeingeist jenes Organismus ist. D. h. eben des Geistes, der in Christo war und auch die Schrift eingegeben hat, so daß alle seligkeitwirkende Predigt schriftmäßig ist, wie jede schriftmäßige Predigt zur Seligkeit wirkt. „Denn da kein wahrer Christ als solcher in seinem Innern etwas festhalten wollen und kräftig werden lassen kann, als nur insofern er darin Christum wieder erkennt: so kann auch keiner in seiner Selbstmitteilung in bezug nämlich auf die christliche Gemeinschaft sich selbst und das Seinige empfehlen und verbreitern wollen, sondern nur Christum und das, was von diesem in ihm lebt; und ebenso kann auch keiner, um sich zu fördern, etwas in sich aufnehmen wollen als sofern es von Christo genommen ist“ [3]. D. h. alle Predigt ist Zeugnis von Christus und von dem Leben, das dem Zeugnisablegenden durch Christus geworden ist. Also auch *Schleiermacher* hat etwas, was wir Pneumatisierung nennen können, aber diese Pneumatisierung ist nicht wie bei *Stahl* eine Pneumatisierung des Amtes, sondern eine Pneumatisierung des Zeugnisses, sie ist nicht institutionell, sondern personal gefaßt. Damit ist aber eine weitere wichtige Konsequenz gegeben: weil die geordnete Darreichung des Wortes als geistigster Dienst der Kirche das ist, von dem alles ausgeht und auf welchen sich alles bezieht [4], kann von dem Dienst am Wort nicht nur gesagt werden, daß er „eine unter bestimmten Formen übertragene Geschäftsführung“ sei, sondern es gilt von ihm auch, daß „von ihm alle Gliederung der Kirche ausgeht“. Das Amt ist also auch bei *Schleiermacher* ein wesentlicher Ansatz zur Organisation der Kirche, aber indem dies Amt als religiöses Zentrum und in der Fülle des pneumatischen Leben stehend gefaßt wird, hält sich dieser ganze Organisationskomplex mit seinen inhaltlichen Funktionen im Rahmen des Pneumatischen und wird an keiner Stelle in das Juridische umgewandelt. Auf der andern Seite kann aber auch der Dienst am Wort — und hier kommt die Seite des Organismusgedankens zum Ausdruck, die zwar in der Gemeinschaft Totalität und Einheit als *über* den Individuen stehend begreift, aber auch umgekehrt die Individuen nicht, wie es alle rein autoritären und autokratischen Gemeinschaftsgedanken tun, restlos in sich aufgehen läßt, — nie auf eine so ausschließliche Weise übertragen werden, daß es nicht auch außerhalb des öffentlichen Dienstes „solche Selbstmitteilungen zwischen Einzelnen gebe“. D. h. also, weil das Wesen der Kirche pneumatisches Leben ist, darf auch die Aktivität des

[1] A. a. O. 299. [2] A. a. O. 294. [3] A. a. O. 295. [4] A. a. O. 299.

freien pneumatischen Lebens der Kirchenglieder nicht verkümmert werden. „Denn dies hieße beides, die Gewissen beherrschen und den Geist dämpfen" formuliert er unter Berufung auf 2. Kor. 2, 24 und 1. Thess. 5, 19[1]. Das religiöse Leben der Kirche hat also zwei Gruppen, einmal das im öffentlichen Gottesdienst versammelte und vereinte, und dann das lebendig gewachsene Frömmigkeitsleben privater Kreise[2]. Die doppelte Form des religiösen Lebens, die wir aus den Reden kennen, tritt also auch in der Glaubenslehre auf. Nur daß hier für die Wertung das Verhältnis gerade umgekehrt wird: es ist „nur einer ganz oberflächlichen Ansicht vom Christentum möglich, die christliche Gemeinschaft auf das häusliche Leben und auf stille Privatverhältnisse ohne Oeffentlichkeit zurückzuführen", vielmehr „sind die öffentlichen Versammlungen zum gemeinsamen Bekenntnis und zur gemeinsamen Erbauung die Hauptsache"[3]. Denn in jenen geht alles *nur* aus „auf Erregung des persönlichen frommen Selbstbewußtseins und des vereinzelten Mitgefühls"; es kommt aber gerade an auf die „Identität des Geistes in Allem", auf „wahres Gemeinbewußtsein", auf das „Selbstbekennen des Heiligen Geistes in uns", auf ein „reichliches Bewußtsein von der Art unserer Lebensgemeinschaft mit Christo", auf das sich selber „bewußtwerden als Glieder seines Leibes"[4]. Diese Begründung ist, wenn sie auch nicht alle theoretischen Schwierigkeiten behebt (denn auch in der Predigt des Dieners am Wort bleibt ja als eine „Selbstdarbietung" ein unaufhebbares Element des Individuellen zurück), grundlegend für die Erkenntnis der inneren Begründung von *Schleiermachers* Wendung in der Theorie der christlichen Gemeinschaft. Bezeichnen wir unter Uebernahme moderner technischer Wendungen den Standpunkt der „Reden" als „Gemeinschaftsideal", den der Glaubenslehre als „Kirchenideal", so können wir sagen, daß *Schleiermacher* seine Wendung zum Kirchenideal vollzogen hat in seiner theoretischen Wendung vom vorwiegend individualistisch gefaßten religiösen Leben zum Christozentrischen und damit zum Objektiven und Absoluten im religiösen Leben. Und so wurde es ihm möglich, den Begriff der Kirche als einen Gesamtorganismus von eigenem religiösen Recht zu konstruieren. Damit ist dieser Gegensatz analog dem, der zwischen der aus bekannten apologetischen Gründen mehr allgemein religiös gehaltenen Stimmung der „Rede" und dem spezifisch christlichen Gehalt der „Glaubenslehre" besteht. Dabei ist das neue Kirchenbild in seiner Auffassung als pneumatisches Leben inhaltlich in wesentlichen Zügen identisch mit dem „goldenen Zeitalter" der religiösen Gemeinschaft der „Reden"; formell aber greift es in seiner viel umfassenderen, weltumfassenden und weltdurchdringenden Darstellung weit über die kleinen Einzelgemeinden des Frühbildes hinaus, die zwar in die neue Gesamtanschauung hineingenommen, damit aber zugleich durch sie relativiert werden.

[1] A. a. O. 299. [2] A. a. O. 299.
[3] A. a. O. 300. [4] A. a. O. 300.

Freilich wurde dieser Entwicklungsgang auch noch durch andere Elemente unterstützt. Vor allem durch eines: hatte den jungen *Schleiermacher* die in der großen Mannigfaltigkeit und freien Beweglichkeit gegebene Fülle des christlichen Lebens angezogen [1], so hat der reife *Schleiermacher* die Erkenntnis davon gewonnen, was sich an Positivem in den Kirchenbildungen überhaupt und damit auch in den großen historischen Kirchentümern ausgeprägt hat. Die Vielheit und Gespaltenheit der empirischen Kirche beruht immer auf einem Doppelten. Die Partialkirchen sind in ihrem Wesen und in ihrer Entstehung durch zweierlei bestimmt: entweder sie sind durch große religiöse Individualitäten, besonders hervorragende Einzelne [2] gegründet, oder sie haben sich gebildet mit dem „bindenden Verwandtschaftsbewußtsein, wie es mit den . . . sinnlichen Differenzen des menschlichen Seins zusammenhängt“ [3] und sind durch „Volksverwandtschaft und Sprache begrenzt“ [4]. Sie sind also nicht nur äußerlich durch Zeit und Raum getrennt — dann müßten sie ja ohne weiteres ineinanderfließen, wenn sich ihre Grenzen berühren —, sondern sie sind durch geschichtliche, nationale oder personale Faktoren begründete, eigentümliche Individualisierungen des christlichen Grundtypus [5]. Es ist von diesen Gesichtspunkten her selbstverständlich, daß in dem gleichen Maße, wie die Entwicklung in Staatsphilosophie und Staatsethos der Zeit und auch bei *Schleiermacher* die zentrale geschichtliche Stellung des Begriffs Volk und Volkstum erfaßt, auch das praktische Interesse des Theoretikers wie des Kirchenmannes *Schleiermachers* sich in erster Linie der großen Volkskirchen, vor allem der eigenen preußischen, zuwenden mußte, doppelt, weil in ihr alle Fragen des deutschen Protestantismus führend ausgefochten werden mußten.

Eine Frage ist noch zu erörtern. Wir haben oben darauf hingewiesen, wie die Ueberwindung des Individualismus der kollegialistischen Theorien des Kirchenbegriffs bei *Schleiermacher* durch die Einführung von Sache und Begriff des Organismus bestimmt ist. Nun ist aber die Ausprägung des Begriffs Organismus für Wesen und Eigenart des Staates und der einzelnen Funktionen des staatlichen Handelns zugleich das, was *Schleiermacher* grundlegend für die Entwicklung des deutschen politischen Denkens getan hat. So läge die Gefahr nahe, daß die Anwendung des gleichen Terminus und Denkschemas auch für die Kirche *Schleiermacher* ebenfalls in den alten Fehler der analogen Konstruktion kirchlicher und staatlicher Dinge verfallen läßt. Daß *Schleiermacher* dieser Gefahr nicht unterlegen ist, hängt mit einem andern Bestandteil seines philosophisch-theologischen Systems, hängt mit der Eigentümlichkeit seines soziologisch-ethischen und kulturphilosophischen Denkens zusammen. Seine Ethik [6] setzt bekanntlich ein mit einer Analyse der urtüm-

[1] Reden 197. [2] Glaubenslehre II, 373, 379.
[3] A. a. O. 373. [4] A. a. O. 380. [5] A. a. O. 380.
[6] Vgl. zum folgenden meine ausführliche Analyse von Schleiermachers Ethik in ihren einzelnen Entwicklungsstufen in *meiner* Staatsphilosophie Schleiermachers, 56 ff.

lichen Funktionen des Geistes, die in seiner Lehre vom höchsten Gut zu einer großartigen Objektivikation der sittlichen Werte kommt, die mit gleicher Stärke zugleich individualitäts- wie gemeinschaftsbezogen sind. Ueberall drängt für ihn das schöpferische Wollen des Geistes im Ganzen wie im Einzelnen seiner vier Urfunktionen zur schöpferischen Ausprägung von Persönlichkeiten wie zur Bildung von Gemeinschaftssphären: Erkenntnis des Geistes ist ihm darum Erkenntnis von Gemeinschaften, Erkenntnis von Gemeinschaften aber heißt ihm Erkenntnis der in ihr waltenden seelisch-sittlichen Kräfte. So wird seine Lehre vom höchsten Gut zu einer Kosmographie des geschichtsoffenbaren Geistes schlechthin, so wird seine Ethik zugleich zu einer sittlich bestimmten Kultur- und Sozialphilosophie, die das Kulturganze unmittelbar aus der zur Gemeinschaft drängenden Natur des Geistes erfaßt und ihre Teile von ihm aus und damit zugleich aus der sittlich-seelischen Grundfunktion des Menschen zu verstehen sucht. Der Herrscherdrang des in den Menschen hineingesenkten Geistes auf die äußere Natur und das Bilden seines eigenen Trägers zur Persönlichkeit, das Erfassen der Welt in erkennendem Wissen und im erlebenden Gefühl, — jedes begründet eine besondere Sphäre der Gemeinsamkeit, die sich als staatliches und geselliges, wissenschaftliches und religiös-künstlerisches Leben entfalten. In jeder von ihnen ist neben dem Trieb zur Gemeinschaft auch der zur Individualität enthalten: einmal in der Rolle, die die Individualität in der Gemeinschaft spielt, und dann in dem Trieb zur Individualisierung, der den einzelnen Gemeinschaften als solche innewohnt. Das Verhältnis, in dem Gemeinschafts- und Persönlichkeitstrieb in jeder der Sphäre stehen, ist dabei jedesmal verschieden und bedingt durch das besondere Leben in der Gemeinschaftsform von Gesellschaft und Staat, Wissenschaftsrepublik und Kirche. Wie die vier Grundfunktionen des Menschen, so sind auch die vier geistigen Sphären der Menschheit in einer ständigen wechselvollen Bezogenheit aufeinander gegeben und bilden zusammen eine große Einheit, die sich eben in der Kultur als der Totalität des sittlich-geistigen Menschheitslebens offenbart. Die Verbindung mit der religiösen Grundkonzeption wird innerlich dadurch hergestellt, daß in diesem idealen, jenseits aller Trübungen in seiner Reinheit erfaßten Bild der Kultur das Leben des Geistes eben Leben des weltschöpferischen Geistes ist, der sich an und in den Menschen auswirkt, des Gottesgeistes, der an und durch die Menschheit wirkt, so daß entsprechend der Geist des Menschen stets in seiner ursprünglichen Reinheit, d. h. in seiner Gottbezogenheit und Gottgesetztheit gefaßt ist.

Dieser Ansatz bedingt für unseren Zusammenhang aber ein Doppeltes. Indem in ihm der Organismusgedanke mit dem Individualitätsgedanken kombiniert wird, und jeder Organismus als etwas geistig individuell Geprägtes gefaßt wird, stehen auch in diesem Kulturaspekt Staat und Kirche als wesenhaft verschiedene Gemeinschaften da. Indem aber die Einheit und der Zusammenhang der Kultursphären in der *einen* alten gleichmäßig übergeord-

neten Totalitätssphäre des höchsten Gutes begründet ist und sie so nicht wechselseitig ineinander aufgehen, muß aller eschatologische Etatismus, alle Kulturomnipotenz des endvollendeten Staates im Sinne *Richard Rothes* unmöglich werden: nie kann von einem Aufgehen des wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen Leben im Staat die Rede sein. Es ist also auch in diesem Zusammenhang bedingt, wenn *Schleiermacher* bis zuletzt die Idee der Sonderung von Kirche und Staat verficht und ganz analog in der von ihm ja mit aufs stärkste beeinflußten Universitätsschöpfung des preußisch-reformatorischen Idealismus die Universitäten nicht als starre Staatsanstalten, sondern als eigenständige Körperschaften mit geistiger Selbstverwaltung aufbaut. Mit anderen Worten: das Organisationsproblem von Staat und Kirche ist ein wesenhaft verschiedenes und bleibt es bis zuletzt.

Wie kommt man aber von den so gelegten geistigen Fundamenten des christlichen Gemeinschaftsgedankens aus zu einer Lösung des spezifischen Organisationsproblems der Kirche? Es ist ein merkwürdiger und gewundener Weg, den *Schleiermacher* hier zurückgelegt hat, ohne doch auch am Ende zu einem ganz klaren Ziel zu kommen. Freilich, seine früheste programmatische Schrift, die zwei „Unvordenklichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preußischen Staat von 1804“ [1] halten sich noch ganz in den Linien der Reden über die Religion, wenn sie alles im eigentlichen Sinne Juridisch-Institutionelle zurückstellen, und sich wesentlich auf praktische Reformvorschläge zur Pflege des unmittelbaren religiösen Lebens, auf die Erörterung der Wiedervereinigung beider protestantischen Konfessionen [2], den Vorschlag von Mitteln, dem religiösen Verfall vorzubeugen [3], auf Fragen des gottesdienstlichen Lebens [4] und des religiösen Unterrichts [5] beschränken. Aber schon 1808 legt er einen vollständigen, freilich erst lange nach seinem Tode veröffentlichten [6] Verfassungsentwurf vor, der eine bedeutsame Rolle in der ministeriellen Vorerörterung des kirchlichen Verfassungsproblems gespielt hat [7]. Auch hier ist die Verbindungslinie zu den Reden auf der einen Seite klar: mit noch schärferer Präzision wird formuliert [8], daß „alle kirchlichen Verhältnisse zu sehr nach den Prinzipien des äußeren Rechts und der äußeren Verbindlichkeit“ beurteilt wurden und dadurch „ihr wahrer Geist notwendig verloren gehen mußte“, wie ähnlich die Mitglieder der Konsistorien, je mehr „sie sich gewöhnten, als *Staats*bedienstete angesehen zu werden“, desto mehr „das Wesen und den Zweck der *Kirche* aus den Augen verloren“ haben. Von hier ergibt sich naturgemäß eine doppelte Folge: einmal negativ die Abdrängung des staatlichen und

---

[1] Sämtl. Werke I, 5, 43 ff. [2] A. a. O. 46 ff. [3] A. a. O. 94 ff.
[4] A. a. O. 103 ff. [5] A. a. O. 133 ff.
[6] Zeitschrift f. Kirchenrecht I, 326 ff.
[7] *Förster* in Entstehung der preußischen Landeskirche I, 159.
[8] Zeitschrift f. Kirchenrecht I, 326 ff.

äußerlich juridischen Elements, dann positiv die Herausarbeitung eines besonderen kirchlichen Verwaltungstypus. Jene wird mit aller prinzipiellen Schroffheit gefaßt: der Staat muß sich „der inneren Verwaltung der Kirche gänzlich entschlagen und diese ihr selbst mit einem hohen Grade von Unabhängigkeit zurückgeben, daß sie als ein sich selbst regierendes Ganzes dastehe". Mit anderen Worten: die soziologische Erkenntnis der ethischen Gedanken *Schleiermachers* wird umgeformt und zugleich gefaßt zu dem Postulat juridischer Selbstverwaltung. Die zweite Folge aber führt eben zu dem vollständigen Aufriß eines positiven Verfassungsbaues. Und hier ist nun eins merkwürdig: auf der untersten Stufe, der Gemeinde, ist der aus den klassischen Ueberlieferungen des Reformiertentums erwachsene Presbyterialgedanke in seiner modernen Fassung konsequent durchgeführt: Vermögensverwaltung, Schulaufsicht, Lehrerwahl, Kirchenzucht liegen in der Hand des Presbyteriums [1]; aber über ihr wird die eigentliche Gesamtverfassung der Kirche als eine reine Geistlichkeitsverfassung aufgebaut: Synoden, die nur Predigersynoden sind, Provinzialverwaltung, die durch ein ausschließlich theologisch zusammengesetztes Kapitel erfolgt, also Ideen, die durchaus den Gedankengängen des lutherischen Episkopalismus entsprechen, wie denn auch der Name Bischof für den Vorsteher des Kapitels aufgenommen wird [2]. Und zwar so, daß hiermit etwas wie ein bewußt evangelischer Episkopalismus gegeben werden soll: die kollegiale Gleichordnung der Bischöfe wird festgehalten und die Ablehnung ihrer Vereinigung unter einem allgemeinen geistlichen Oberhaupt erfolgt, weil jenes „ganz gegen den Geist des Protestantismus" sein würde [3]; in der gleichen Richtung geht es, wenn auch die Provinzialverwaltung streng kollegial ist „der Bischof kann nichts tun ohne sein Kapitel" [4]. Man mag diese eigentümliche Synthese von Elementen so verschiedener Herkunft als eine *Schleiermachers* Unionsgedanken begleitende Idee der wechselseitigen Rezeption von Rechtsfaktoren beider Kirchen auffassen; wahrscheinlicher ist, daß *Schleiermachers* Gedanken über die innere Reform des geistlichen Standes selbst, die ihn unter niederdrückenden persönlichen Erfahrungen von Anfang an so stark beschäftigten, auch seine Verfassungsideen stark nach dieser Richtung beeinflußt haben. Auch die Abneigungen gegen das äußerliche Rechtswesen und die es in seinem zeitgeschichtlichen Kirchentum vertretenden Juristen mögen hierbei mitgespielt haben. Jedenfalls hält auch der 1813 von ihm in seiner Eigenschaft als Mitglied der Unterrichtssektion im Ministerium vorgelegte Entwurf einer Synodalordnung durchaus an reinen Geistlichkeitssynoden fest, wobei gerade das reformatorisch-pädagogische Element mit großem Nachdruck in den Vordergrund gestellt wird [5]. Und ganz ähnlich faßt das Glückwunschschreiben an die

---

[1] A. a. O. 350 §§ 3—5.
[2] A. a. O. 333 f. [3] A. a. O. 399. [4] A. a. O. 336, III, § 1.
[5] Bei *Förster* im Anhang I, 306 ff. abgedruckt; dazu im Text I, 186.

Mitglieder der liturgischen Kommission von 1814 seine berühmte Verfassungsforderung am Schluß [1] nur ganz allgemein als Postulat einer „Neuen lebendigen Verfassung" auf. Auch die Bemerkungen, „über die für die protestantische Kirche des preußischen Staats einzurichtende Synodalverfassung" von 1817 [2] sehen, in Uebereinstimmung mit den eben damals herausgegebenen, zunächst provinzialen Anordnungen und der Kabinettsordre vom 27. Mai 1816 [3], gegen die sich sie kritisch wenden, das Problem zunächst als ein solches pastoraler Synoden an, kommen aber darüber hinaus doch zu einem charakteristischen Fortschritt. Das, was er hauptsächlich bekämpft, ist der Gedanke, eine synodale Organisation von Kreis und Provinz zu vollziehen ohne den Unterbau einer wirklichen Gemeindeverfassung. Es hilft nichts, daß die Geistlichkeit noch so trefflich organisiert ist, wenn der Zusammenhang zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde fehlt, wenn die Gemeindeglieder keine Verbindung untereinander haben und die Gemeinde als solche keinen Wortführer besitzt: alles das kann aber erreicht werden durch „wohl eingerichtete, auf der freien Wahl der Gemeinde ruhende und nicht zu kleine Aeltestenversammlungen" [4]. Und ganz vorsichtig wird von hier aus als „sehr zweckmäßig" angedeutet, wenn in der Folge auch auf den Synoden selbst „Abgeordnete aus dem Kollegium der Aeltesten" zugelassen würden, um sich „von dem Gang der Verhandlungen zu überzeugen" und um „auf Befragen" sowohl über das, was ihre Gemeinde besonders betrifft, „Auskunft zu geben" als auch „über andere in ihrem Bereich liegende Gegenstände ihre Meinung" zu sagen. Das, was gesagt und nicht gesagt wird, ist in diesen Formulierungen gleich charakteristisch; jene Aeltestenvertreter sind auf der einen Seite eine Art rezeptives Organ der Gemeinden, die diesen eine Kenntnis der Synodalverhandlungen vermitteln sollen, sie sind auf der anderen Seite eine Art orientierender Vertrauenspersonen, die über sachlich ihnen geläufige Gegenstände um Voten gebeten werden können, aber nicht gebeten werden müssen. Dementsprechend steht ihnen ein Recht auf Rede und Gehör nicht zu; einen wirklichen Anteil an der Bildung des Synodalwillens und damit einen wirklichen Anteil an der juridischen Komptenz der Synode haben sie nicht. Es liegt durchaus in dieser Richtung, wenn es auch nur mit der Abneigung gegen eine numerisch allzu große Zusammensetzung der Synoden begründet wird, daß nicht nur die rheinische Forderung der gleichmäßigen Zusammensetzung der Synoden aus Pfarrern und Aeltesten, sondern auch die Heranziehung von Vertretern aller Gemeinden ausdrücklich abgelehnt werden. Dagegen bahnt sich aber für das Verfassungsproblem der Kirche im ganzen jetzt eine ganz neue Grundposition an. Wie in einer wahrhaft freien auf Eifer und Liebe berechneten Staatsverfassung alles auf einem freien und lebendigen Gemeindewesen beruhe, aus diesem aller wahre Anteil an der

---

[1] Werke I, 5, 187.
[2] Werke I, 5, 217 ff.
[3] *Förster* I, 257 ff.
[4] Werke I, 5, 231 f.

Gesetzgebung sich entwickele, in diesem auch die Verwaltung ihre eigentliche Kraft und Stütze finde: so würde es auch eine ganz erhebliche Mühe sein, an der Verfassung der Geistlichkeit zu rühren und zu bessern, wenn nicht ein wohl eingerichtetes, christliches Gemeinwesen dabei zu Grunde gelegt würde. „Die protestantische Kirche ist und besteht der Wahrheit nach in der Gesamtheit der protestantischen Gemeinen, und die Geistlichen sind nur deren Diener". In diesen Sätzen liegt mehr, als es zunächst den Anschein hat: es wird nicht nur die entscheidende Rolle der Gemeinde in allem kirchlichen Verfassungswesen sichergestellt, sondern es wird auch zugleich die prinzipielle Einordnung des geistlichen Amtsträgers in dem Komplex der Gemeinde so nachdrücklich vorgenommen, daß eine so starke Isolierung und Verabsolutierung des Amtsbegriffs, wie ihn später *Stahl* und die Neulutheraner vornehmen, von hier aus unmöglich gemacht werden kann. Vor allem aber: in der besonderen Parallele zwischen Staat und Kirche, die hier vollzogen wird, wird aller Nachdruck ausschließlich auf einen Punkt gelegt, nämlich auf den hier wie dort notwendigen Unterbau lebendiger, sich selbst verwaltender Gemeinden, der bürgerlichen dort, der kirchlichen hier. Das heißt aber nichts anderes, als daß die eigentümliche Ausformung der Ideen genossenschaftlicher Selbstverwaltung, aus der heraus *Stein* sein staatliches Reformwerk geschaffen hat, bewußt rezipiert wird. Wie stark für *Schleiermacher* die innere ethische Verbindung mit dem Reformwerk *Steins* war, zeigt ein Blick in seine Predigten aus dem Reformjahr [1] wie auf das Weiterwirken dieser Ideen in seinen staatstheoretischen Vorlesungen [2]; wie bedeutsam ihm diese Analogie und Rezeption im Rahmen des Kirchlichen schien, beweist die programmatische Wendung eben am Schluß jenes Aufsatzes mit ihrem Hinweis auf die verheißenen Provinzial- und Reichsstände Preußens [3]. Die Bedeutung dieses grundsätzlichen Schrittes ist so groß, daß darüber die anderen Ausführungen über Einzelprobleme, so die über die allgemeinen Kompetenzfragen [4], die Rolle der Konsistorien [5], und die Verbindung der Synoden mit ihnen [6] und die Stellung der Superintendenten [7] und der Generalsuperintendenten [8] trotz ihres naturgemäß weit größeren Umfangs zurücktreten.

Freilich, mit dem allen entstehen neue Probleme. Zunächst: ist in der engen Verbindung von Amt und Gemeinde, wenn auf der einen Seite auch die Gefahr einer Verabsolutierung des Amts vermieden ist, nicht auf der anderen Seite die Gefahr einer Entleerung und völligen kollegialistischen Abhängigkeit des Amts gegeben? Und weiter: ist mit der Analogie des Selbstverwaltungsgedankens nicht doch wieder unter neuen Vorzeichen die alte Gefahr der Unifizierung von kirchlichem und staatlichem Rechtsdenken gegeben? Und

---

[1] Vgl. *meine* Staatsphilosophie Schleiermachers, 90 ff.
[2] A. a. O. 118 ff. [3] Sämtl. Werke I, 5, 263.
[4] A. a. O. 233. [5] A. a. O. 236.
[6] A. a. O. 240. [7] A. a. O. 251. [8] A. a. O. 291.

wenn nicht: wie ist das Bereich der kirchlichen Verfassung gegenüber der des Staats formell und materiell als eine wirkliche Sphäre eigenen Rechts zu konstruieren? Schließlich als letztes: wie ist, wenn das Gesamtproblem der Kirchenverfassung gestellt ist, der über den Gemeinden zu errichtende Oberbau über das Synodale hinaus in seiner behördlichen Gestalt zu konstruieren?

Alle diese Probleme hat *Schleiermacher* in der Folgezeit in Angriff genommen, freilich nicht alle gleichmäßig zu lösen gewußt. Gegen die Gefahr einer prinzipiellen Entleerung des Amtsbegriffs schützte ihn am stärksten die oben umschriebene pneumatische Fassung der Kirchenidee, wie ihn eben seine Glaubenslehre bringt. Deren Einwirkung ist so stark, daß es von ihr aus nicht nur ganz allgemein heißen kann: die geordnete Darreichung des göttlichen Worts ist der „Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und auf welchen sich alles bezieht“ [1], sondern geradezu formuliert wird: „Von dem öffentlichen Dienst am Wort als einer unter bestimmten Formen übertragenen Geschäftsführung geht alle Gliederung der Kirche aus“. Hierbei ist der Begriff „Gliederung der Kirche“ freilich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, wesentlich pneumatisch zu verstehen, als die von lebendigem christlichen Leben erfüllten einzelnen Kreise und Gemeinden, das Amt am Wort ist auch hier „geistiger Dienst“ [2]; umgekehrt bezeichnet der Terminus „unter bestimmten Formen übertragene Geschäftsführung“, das spezifisch juristisch-organisatorische. Daß diese nicht allen, insbesondere den privaten wechselweisen Dienst am Wort aufhebt und aufheben kann, sahen wir bereits oben; aus der Tatsache, daß das kirchliche Leben als pneumatisches Leben geisterfülltes Leben der Gesamtheit ist, wird umgekehrt als das jenen Gedanken zugrunde liegende positive Prinzip der Gedanke abgeleitet, daß „die Gesamtheit ihre Geschäftsführung organisiere und unter ihre Glieder verteile“, wobei die Verzweigung der kirchlichen Aemter im Einzelnen zu erörtern, als Aufgabe der praktischen Theologie hingestellt wird [3]. So geht die Glaubenslehre naturgemäß nicht ins Juridische wie ebenso die Theorie vom Dienst am Wort in sich eine pneumatische Theorie ist. Trotzdem läßt sich die Linie, die von hier ins Juridische geht, deutlich erkennen: die Kirche als eine personale Gesamtheit der Christusergriffenen und Christusverbundenen ist bestellt zum Dienst am Wort, der selber ein persönlich-überpersönliches Zeugnis vom innern Leben dieser Kirche als einer pneumatischen Realität ist. Das heißt aber nichts anderes, als daß auch in diesem Punkt wie in dem ganzen Kirchenbegriff überhaupt das Individualistische aller rationalistisch-kollegialistischen Theorien überwunden wird: nicht ein unverbundenes, sich erst in vertragsmäßiger Wechselbindung zusammenschließendes Aggregat von Individuen, sondern eine zu überindividueller Totalität geistmäßig zusammengeschlossene wirkliche Einheit von Personen ist es, die in der Uebergabe des Amts handelt. Und indem *Schleiermacher* die Ausführungen dieses Teils der Glaubenslehre an die klassi-

[1] Glaubenslehre II, 299. [2] A. a. O. 299. [3] A. a. O. 299.

schen Lehrstellen vom Amt in den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften anknüpft, stellt er zugleich die Beziehung zwischen seiner Auffassung und den grundlegenden reformatorischen Zeugnissen her [1].

Von hier aus können wir jetzt vordringen zu den endgültigen Auffassungen *Schleiermachers* über Kirchenverfassung und Kirchenrecht, wie sie seine nachgelassenen Vorlesungen über Praktische Theologie im Zusammenhang entwickeln. Sie schließen sich mit Folgerichtigkeit an alles bisher von ihm gewonnene an und suchen zugleich zur logischen Geschlossenheit eines überall in sich zusammenhängenden Gedankengebäudes zu kommen. Daß für *Schleiermacher* die Funktion des Amts bis zuletzt eine wesentlich nicht juridische, sondern streng im Innerlich-Religiösen zentrierte Größe ist, wird durch nichts deutlicher illustriert als dadurch, daß die außerkultische, nichtgottesdienstliche Arbeit des Geistlichen, die als „ordnende Tätigkeit" zusammengefaßt wird, und sowohl die Einzelnen in der Gemeinde wie die Gemeinde als Ganzes zum Gegenstand hat, sich ausschließlich auf Probleme des religiösen Jugendunterrichts [2], der Seelsorge [3], des Missions- [4] und Konversionswesens [5] und des Verhältnisses zu Separatisten und Konventikeln [6], zu Gemeindeparteiungen [7] wie der öffentlichen Meinung [8] überhaupt beschäftigt. Das heißt also, für *Schleiermacher* ist die Tätigkeit des Geistlichen wesentlich eine religiös-ethische und kultisch-pädagogische; sie ist religiös-ethische Gemeindeführung, nicht juristisch-obrigkeitliche Gemeindeleitung. Mit andern Worten: die eigentliche Tätigkeit der Kirchenleitung, das was *Schleiermacher* als „Kirchenregiment" bezeichnet, muß in einer selbständigen Theorie unabhängig von der Theorie des Amts entwickelt werden und vor allem, da ja nach der religiösen Theorie der Glaubenslehre zu der Kirche wesenhaft nur das Amt gehört, erst einmal nach seiner Notwendigkeit untersucht und begriffen werden. Die *Sohmsche* Frage: Ist Rechtsordnung, Obrigkeitsordnung in evangelischem Kirchentum möglich und wie ist sie möglich? wird also schon mit aller Schärfe von dem Theologen gestellt, der nicht nur für das kommende Jahrhundert der einflußreichste Deutschlands werden sollte, sondern zugleich, mit *Sohms* eigener religiöser Grundauffassung verwandt, der stärkste Pneuma-Theologe des deutschen Protestantismus war.

Pneumatisch auch hier wieder die Grundlage. Kirche ist keine Lehranstalt und keine Besserungsanstalt; beides bezeichnet nur Bruchstücke ihrer Tätigkeit, nicht ihr Ganzes. Kirche ist vielmehr primär „das gemeinsame religiöse Leben", das lebendige Verhältnis des Einzelnen und Ganzen in Einströmung und Ausströmung eben dieses religiösen Lebens [9]; eine durch die Taufe und der in ihr vermittelten Beziehung zu Christus gegebene „gewisse Richtung des menschlichen Geistes in der Totalität seiner Bestrebungen" [10]. Teleologisch

[1] A. a. O. 297. [2] Sämtl. Werke I, 13, 347. [3] A. a. O. 428.
[4] A. a. O. 422. [5] A. a. O. 418. [6] A. a. O. 475.
[7] A. a. O. 474. [8] A. a. O. 471. [9] A. a. O. 178.
[10] A. a. O. 57.

genommen „die Gesamtheit derer, welche sich in ihrem gemeinsamen Leben ihrem Fundament Christus annähern wollen“ [1], aktivistisch gefaßt „eine Gemeinschaft des christlichen Lebens zur selbständigen Ausübung des Christentums“ [2]. Und wieder verbindet sich die Idee dieser Totalität des geistgesetzten Lebens mit der ethisch-soziologischen Idee des Organismus: Kirche ist in diesem Zusammenhang kein organisches Ganzes, wie es jede geordnete d. h. in *Schleiermachers* Sinn ethisch durchformte menschliche Verbindung ist [3]. Oder wenn wir es anders formulieren: ist auf der einen Seite die Kirche durch das eigentümliche geistgesetzte Leben in ihr von jeder anderen menschlichen Gemeinschaft verschieden, so fällt sie doch auch wieder auf der andern Seite unter den allgemeinen Begriff des Organismus. Nun ist aber das wesentliche des Organismus nach der klassischen Theorie des deutschen Idealismus das eigentlich reziproke Verhältnis, in dem das Ganze und die einzelnen Teile zueinander stehen. „In einem jeden organischen Ganzen ist eine Einheit des Lebens. Wenn man auf dieses wirkt, wirkt man auf das Ganze“, heißt es also nach dort, während nach der anderen Seite hin formuliert wird: „es ist in jedem organischen Ganzen auch ein Komplexus einzelner Teile: indem man auf diese wirkt, wirkt man auf das Ganze nur mittelbar, inwiefern der Teil dem Ganzen angehört“ [4]. In diesen beiden „relativen“, oder wie man auch in *Schleiermachers* Sinn sagen könnte, polarischen und funktionalen Gegensätzen spielt sich also alles Leben einer Gemeinschaft ab. Nun werden diese allgemeinen Gedanken aber bei *Schleiermacher* für die kirchliche Gemeinschaft durch ein Doppeltes modifiziert. Einmal: Der kleinste organische Teil der Kirche ist die Gemeinde, die auch für sich wieder ein Ganzes ist [5]. Und zweitens: „Was die Gemeinde zu einer christlichen macht, was ihre Lebenseinheit macht, ist dasselbe, was die Lebenseinheit des Ganzen bildet“, es hat daher „diese Wirksamkeit immer den Charakter des allgemeinen“, denn „man kann nur wirken auf eine Gemeinheit, indem man die Kraft des Geistes in ihr zu stärken sucht“. Weil aber doch der *unmittelbare* Zweck des Handelns hier der einzelne Teil ist, können wir also die lokale Wirksamkeit an einer christlichen Gemeinde als „Kirchendienst“ [6] gegenüberstellen dem Wirken, das primär auf das Ganze als solches geht und als „Leitung des Ganzen“, als „Kirchenregiment“ verselbständigt wird, wobei freilich diese Leitung nur fragmentarisch, d. h. nicht als Leitung der Gesamtkirche, sondern nur als Leitung der Kirche eines einzelnen Staats auftritt [7]. Kirchenleitung und Kirchendienst war bei den Aposteln vereint, die mit ihrem Dienst eigentlich erst Kirche und Gemeinde begonnen haben; sie sind jetzt voneinander getrennt, wenn sie auch durch das gleiche Objekt Kirche und durch den gleichen religiösen wissenschaftlichen Geist miteinander verbunden sind [8]. „Eine richtige Ansicht vom Kirchenregiment ist jedem Geistlichen in Beziehung auf seinen

[1] A. a. O. 257. [2] A. a. O. 62. [3] A. a. O. 32. [4] A. a. O. 33.
[5] A. a. O. 33. [6] A. a. O. 34. [7] A. a. O. 34. [8] A. a. O. 54.

Dienst in der Gemeinde notwendig" [1]. Die Theorie des Kirchenregiments hat eine mehr theologische Seite vom Begriff der Kirche, eine mehr politische vom Begriff des Staats [2], weswegen bei der Leitung der Kirche auch am besten Geistliche und Weltliche einander gleichgestellt werden: Ist die Aufgabe des lokalen Kirchendiensts, des Predigtamts, vor allem die Erhaltung und Vervollkommnung des selbständigen christlichen Lebens im Einzelnen [3], so ist die des Kirchenregiments umgekehrt, eine solche Gestaltung des Gemeinsamen vorzunehmen, daß die Erhaltung des christlichen Lebens gesichert wird [4]. Sein Inhalt ist so die Summe von Handlungen der Kirche, die die Formen der Gemeinschaft selbst zum Gegenstand haben [5]. Er umfaßt im Einzelnen die Gesetzgebung über die Prinzipien des Kirchendienstes, die freilich — hier wirkt deutlich die Rechtstheorie *Savignys* ähnlich wie in *Schleiermachers* Staatslehre hinein — ihre Stütze in der öffentlichen Meinung finden muß, sowie das Verhältnis der Kirche zum Staat und das Verhältnis der Kirchen untereinander. Es entspricht dabei der Eigenart der evangelischen Kirche gegenüber der katholischen, daß in ihr die größere Einheit relativ zurücktritt: die Gemeinden sind in ihr zuerst entstanden und die Einheit der Kirche ist als äußere Einheit noch nicht geworden, sondern steht nur als innere Einheit da [6].

Der Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Auffassung liegt freilich im letzten Grunde auch für *Schleiermacher* noch tiefer. Es klingt fast wie eine über das Jahrhundert hinweggehende Auseinandersetzung mit *Sohm*, wenn der eigentliche Abschnitt über das Kirchenregiment bei *Schleiermacher* einsetzt: „Man sagt zuweilen: der Katholik habe allein ein Kirchenregiment, wir nicht." Die katholische Kirche würde sich allerdings vernichten, wenn sie sich ohne Kirchenregiment denken würde; die evangelische Kirche kann das von sich nur in einem ganz bestimmten, freilich letzten und schönsten Sinn von sich sagen als höchstes Ideal, das sie aufstellen kann, weil sie die persönliche Freiheit so hoch stellt: „Denn wenn die Kirche ohne Regiment bestehen könnte, so wäre sie vollkommen; wo alles ohne Gesetz von selbst geht, da sind die Gesetze nicht nötig" [7]. Die Kirche ohne Kirchenregiment wäre also die Kirche der Endvollendung. Bis dahin muß freilich ein Kirchenregiment ausgebildet werden, wenn sich dies auch selbst möglich entbehrlich machen soll. Ganz scharf wird darum formuliert: Die Behauptung, daß auch ohne jene Vollkommenheit der Endvollendung kein Kirchenregiment nötig sei, führt lediglich dahin, daß die protestantische Kirche gar keine Gesellschaft, d. h. nicht mehr eine organische Einheit, sondern lediglich eine Summe von Individuen darstelle, oder nur „unselbständig ein Zweig des bürgerlichen Vereins" d. h. einfach ein Teil des Staates sei. Kirchenregiment, so können wir zusammenfassen, ist also für *Schleiermacher* aus einem dreifachen Grunde

[1] A. a. O. 56. [2] A. a. O. 55. [3] A. a. O. 62. [4] A. a. O. 63.
[5] A. a. O. 63. [6] A. a. O. 57. [7] A. a. O. 520.

nötig: wegen der empirischen Unvollkommenheit der Kirche, wegen der Wahrung ihrer überpersonalen Einheit und wegen ihrer Selbständigkeit gegenüber dem Staat.

Noch eine zweite antipizierte Auseinandersetzung mit *Sohm* findet sich bei *Schleiermacher*. Auch er stellt sich die Frage: „wie kann es in dem geistigen Leben ein Befehlen und Gehorchen geben", d. h. wie ist in diesem Sinne Kirchenregiment möglich? [1] Denn auch ihm ist klar, daß in dem Ausdruck „Regiment" eine Analogie zwischen Obrigkeit und Untertan im staatlichen Leben gegeben ist. Diese Parallele trifft für ihn auch voll zu für die katholische Kirchenauffassung; sie ist in diesem Sinne obrigkeitlich verfaßt, weil hier die Laien gegenüber der Obrigkeit kein eignes persönliches religiöses Leben haben. In der evangelischen Kirche mit ihrer starken Ausprägung auch des individuellen religiösen Lebens geht umgekehrt der Gehorsam aus der inneren Ueberzeugung, d. h. nicht aus der äußeren Autorität des Befehls hervor; darum findet hier im Gegensatz die Analogie von Obrigkeit und Untertan nicht statt. Aber auch der entgegengesetzte Gedanke, daß es hier auf religiösem Gebiet nur eine vollkommene freie Unterordnung geben kann, greift nicht Platz. Denn für alle christliche Frömmigkeit ist Gemeinschaft wesentlich; in jenem Satz würde aber gerade ein Nichtanerkennen der Gemeinschaft, ein Isolieren der persönlichen Freiheit, ein Losmachen vom Gemeinsamen liegen. Eine einzelne Gemeinde hat noch nicht persönlich den heiligen Geist, den gehörigen Kraftbestand, um alles aus sich zu entwickeln, was zur christlichen Lebensentwicklung gehört. Ebensowenig spricht sich in ihr das ganze christliche Prinzip aus: Der göttliche Geist ist vielmehr das Prinzip der Einheit der Kirche im höchsten Sinne; alles Fortpflanzen und Wiederzeugen der christlichen Frömmigkeit geht auf das Prinzip der Einheit zurück. Diese Vermittlung des Zusammenhanges, indem alles Einzelne mit der Einheit der Kirche stehen soll, ist eben „die eigentliche Idee des Kirchenregiments" [2]. Oder, wie wir diesen Gedanken in einer anderen Fassung noch stärker verdeutlichen können: Das Wesen des christlichen Lebens ist Gemeinschaft; nur in der Totalität des christlichen Gesamtlebens offenbart sich die Fülle des göttlichen Geistes. Jede konkrete Gemeinde ist nur ein Teil jenes Gesamtlebens und bedarf darum, soll es nicht der Gefahr der Vereinzelung und damit der Verkümmerung und Verflachung ausgesetzt sein, der Verbindung mit jenem Gesamtleben. Diese herzustellen ist die Aufgabe des Kirchenregiments. Sein Handeln realisiert also den Zusammenhang der Einzelgemeinde mit der Gesamtkirche; da diese aber letzthin auf der Einheit des Geistes beruht, beruht auch das Befolgen der Anordnungen des Kirchenregiments in seinem idealen Sinn auf diesem Geist, also auf freier Hingabe. Befehlen und Gehorchen ist hier also in Gegensatz zu allem rein Obrigkeitlich-Autoritären nur die äußere Form, in der sich ein aus dem gleichen Bewußtsein

---

[1] A. a. O. 525. [2] A. a. O. 525 f., 529 f.

des Gemeingeistes in innerer Ueberzeugung geborenes Handeln vollzieht — ganz ähnlich wie in dem organischen Staatsideal des deutschen Idealismus alles Handeln der Staatsglieder aus der freien Hingabe höchsten Staatsbewußtseins erfolgt und so, inhaltlich von dem erzwungenen Befehl des Polizeistaates völlig verschieden, nur noch äußerlich in die Kategorien von Befehl und Gehorsam gekleidet ist.

Wie wird aber von diesen Voraussetzungen aus ein Kirchenregiment im Einzelnen zu konstruieren sein? Wir können die Versuche *Schleiermachers*, seine Theorie mit einer historischen Betrachtung urchristlicher und reformationsgeschichtlicher Vorgänge zu unterbauen, auf sich beruhen lassen [1]; für uns ist in diesem Zusammenhang nur wichtig die auch aus historischen Gesichtspunkten vollzogene, entschiedene Ablehnung des independentistischen Ideals, die in der pietistischen Grundstimmung in Deutschland, vor allem seit *Gottfried Arnolds* Konstruktion der Kirchengeschichte, eine so große Rolle spielte. — Die Organisation des Kirchenregiments wird für *Schleiermacher* durch ein Doppeltes bestimmt: auf der einen Seite wirken Organismusidee und pneumatische Grundauffassung seiner Kirchenidee in eine ganz bestimmte Richtung. Auch der Vorgang der Bildung eines Kirchenganzen ist ihm im Grunde ein pneumatischer. Es ist der Geist des Christentums, den die einzelnen in sich tragen, der sie unter dem Vorantritt der besonders aktiven Führer zu einem organischen Ganzen zusammenführt [2]. So war es im Urchristentum, so auch zunächst in der Reformation. Von hier aus folgt darum das eine Prinzip, daß die Verbindung zwischen mehreren christlichen Gemeinden ursprünglich auf dem Prinzip der Gleichheit beruht [3]. Auf der anderen Seite wird freilich dieser p r i n z i p i e l l e Ansatz für *Schleiermacher* dadurch überkreuzt, daß im größten Teil des Protestantismus das Kirchenregiment nach dem Nichtübertritt der Bischöfe an den Landesherrn gelangt ist. Dort entsteht also gerade umgekehrt das Kirchenregiment als erstes und als Wurzel der Organisation vor und über den Gemeinden. Nur an einigen Stellen wie in Frankreich organisieren die Gemeinden von sich aus ein Kirchenregiment, während an anderer Stelle, wie in Skandinavien auch Bischöfe am Kirchenregiment mitwirken. So entsteht im Protestantismus ein Nebeneinander der drei Typen der Konsistorial-, der Synodal- und der Episkopalverfassung. Damit führt, ganz entsprechend der *Schleiermachers* gesamte Sozialphilosophie beherrschenden Tendenz, das Systematische und Historische irgendwie zusammenzuschauen, der Gang seiner Untersuchung zunächst dazu, die eigentümlichen Prinzipien dieser drei Formen zu analysieren. Im Konsistorialsystem wird das Kirchenregiment von oben herab gebildet, weil es in der Hand der Regierung liegt [4]. Nach dem ursprünglichen Sinn der Uebertragung des Kirchenregiments darf ihm freilich „keine weltliche Macht eingemengt werden". Deshalb übt die Staatsgewalt, mag sie

[1] A. a. O. 529 ff. [2] A. a. O. 534. [3] A. a. O. 537. [4] A. a. O. 539.

monarchisch oder republikanisch sein, dies Regiment auch nicht selbst aus, sondern bildet von oben her behördenmäßige Abstufungen, die naturgemäß der Organisation des spezifischen Staatsdienstes analog laufen und ihm entsprechend aus den gleichen Schichten, die das staatliche Beamtentum stellen, zusammengesetzt werden [1]. Formell werden die liturgischen, dogmatischen und homiletischen Fragen in dieser Behörde von Geistlichen, die Angelegenheiten der Kirchengüter und das Armenwesen von Juristen bearbeitet [2]; materiell führt das aber in Zeiten sinkenden kirchlichen Interesses zu einem Uebergewicht der bürgerlichen, d. h. juridisch-staatlichen Gesichtspunkte. Der Vorteil des Konsistorialsystems ist die mit ihm gegebene Beständigkeit des Kirchenregiments [3], seine Permanenz [4], und die damit zugleich gegebene straffe Verwaltung nach Analogie der staatlichen [5]. Seine Nachteile liegen darin, daß in ihm das spezifisch Geistliche allzu leicht zurück- [6] und der Einfluß der juridisch-staatlich geschulten Mitglieder zu stark hervortritt, so daß die Formen des Rechts angewandt werden, wo „alles nur nach dem Geiste geschehen sollte, nicht nach der Anwendung des Buchstabens“ [7]. Die Konsistorien sind Staatsbehörden, die Superintendenten Bevollmächtigte der Staatsbehörde [8]; ernennt aber das Konsistorium vollends auch noch die Geistlichen, dann ist die Kirche geradezu „Institut des Staates“ [9]. Damit fällt die Beurteilung des Systems zu seinen Ungunsten aus: „Das Löbliche liegt in den Nebendingen, das Nachteilige in der Hauptsache“ [10].

Umgekehrt baut sich die Presbyterialverfassung von unten nach oben auf, „sie ist das Produkt des Kirchendienstes“, d. h. der pastoralen und presbyterialen Gemeindeleitung. Sie beruht so auf der Annahme der Gleichheit; die Mitglieder des Kirchenregiments werden aus den Kirchendienern gewählt [11]. Die größeren Kirchenbezirke werden dabei organisatorisch durchaus nach Art der Gemeinden behandelt; wie dort die Familien, so wählen hier die Gemeinden Deputierte [12], so daß die Form des Kirchenregiments aus der Selbständigkeit der Gemeinde das repräsentative ist [13]. Sind die Beschlüsse der Synoden nur begutachtend, dann neigt das ganze System dem Independentismus zu; je mehr sie bindende Kraft haben, desto hervorragender ist auch die Kraft des Kirchenregiments [14]. Dabei können die Deputierten entweder nur dem Lehramt angehören; da aber zum Kirchenregiment noch andere Fähigkeiten als zum Lehramt gehören, empfiehlt es sich, auch andere Mitglieder in festem Verhältnis zu jenen in das Kirchenregiment zu wählen [15]. Solange diese Verfassung nur vorübergehende periodische Versammlungen kennt, hat sie ein ausgesprochen demokratisches Gepräge und ist zugleich die reinste Form des Presbyterialsystems; in dem Maß, wie sie dauernde, von den

---

[1] A. a. O. 539. [2] A. a. O. 547. [3] A. a. O. 541. [4] A. a. O. 544.
[5] A. a. O. 550. [6] A. a. O. 548. [7] A. a. O. 549. [8] A. a. O. 563.
[9] A. a. O. 548. [10] A. a. O. 550. [11] A. a. O. 539. [12] A. a. O. 543.
[13] A. a. O. 540. [14] A. a. O. 541. [15] A. a. O. 543 f.

Gemeinden lokal abgetrennte Deputiertengremien kennt, gewinnt sie ein aristokratisches Gepräge und kommt zugleich zu einem permanenten Kirchenregiment [1]. Die Nachteile des Systems liegen darin, daß es bei der Größe der Versammlungen tumultuarisch entarten oder bei starker Spannung zwischen Laien und Geistlichen, die zu einer Opposition jener gegen diese führt, zu unverständigem Festhalten des Bestehenden neigen kann [2]. Sein großer Vorzug liegt dagegen darin, daß hier die kirchlichen Angelegenheiten nicht anders als für ein kirchliches Interesse verwaltet werden können. Nur in Zeiten der politischen Gärung können auch die kirchlichen Versammlungen leicht einen politischen Charakter annehmen [3].

Das Episkopalsystem ist in der Gegenwart nichts einheitliches. An sich entspricht es dem Bestreben, ein festes Zentrum über den Gemeinden aufzurichten. Und zwar mit einem Wahlrecht zunächst durch die Gemeinden, dann durch den Klerus [4]. Im Protestantismus ist nur das schwedische System wirklich bischöfliches System, weil dort Geistlichkeit und Konsistorium tatsächlich mit ihrem Vorschlagsrecht dreier Kandidaten an den ernennenden König den Bischof wählen. Der vom Landesherrn gesetzte Bischof stellt nur ein modifiziertes Konsistorialsystem dar; der englische Typus der anglikanischen Staatskirche ist „politisches Episkopalsystem“ [5]. Die Fehler des Episkopalsystems sind das zu große Uebergewicht des geistlichen Standes [6] wie die Spaltung der Geistlichkeit selbst, die mit dem Augenblick eintritt. wo sich eine tatsächliche Solidarität zwischen den Inhabern der Bischofsämter und der privilegierten Stände im Staat ergibt [7]. In der schwedischen Form dagegen vermag das Episkopalsystem „auf eine sehr würdige Weise das Kirchenregiment zu verwalten“ [8]. Die Rückkehr zu bischöflicher Verfassung kann man freilich auch ansehen als eine Reaktion, eine zu große Annäherung an die katholische [9].

Mit dieser vergleichenden Charakteristik der drei Typen erschöpft sich *Schleiermachers* Theorie nicht. Wie seine ganze Lehre von der Kirchenlenkung diese als Funktion und bewußte Tätigkeit faßt, so ist sie damit zugleich auch eine Theorie der Kirchenpolitik. Dem entspricht es, daß von diesem Gesichtspunkt her auch die Verfassungen nicht als etwas statisches, dauernd feststehendes erscheinen, sondern als ein Bewegliches und sich Entwickelndes gefaßt werden. Es gibt nicht nur Verfassungsänderungen „unwillkürlicher“ und „umwälzender“, d. h. revolutionärer Art, sondern auch solche, die „mit Bewußtsein und nach bestimmten Formen hervorgebracht werden“. Von hier aus entsteht darum die Frage: Was kann man tun, um die Verfassung der Gestalt des Besten allmählich näher zu bringen [10]? Sein Kriterium für das Urteil über „eine absolut beste Kirchenverfassung“ faßt er in dem etwas

[1] A. a. O. 544 f. [2] A. a. O. 554. [3] A. a. O. 555. [4] A. a. O. 546.
[5] A. a. O. 546. [6] A. a. O. 550. [7] A. a. O. 552, 559. [8] A. a. O. 553.
[9] A. a. O. 557. [10] A. a. O. 555.

umständlichen, für alle Sozialverbände geltenden Satz zusammen: je freier und ungestörter von anderen Naturoperationen, d. h. in *Schleiermachers* Sinn je freier von dem Einfluß der Tätigkeit der anderen Kulturkreise seines sozialethischen Schemas, ein Gestaltungsprozeß, d. h. die bestimmte Tätigkeit eines dieser Kulturkreise vor sich geht, um so vollkommener geht er vor sich [1]. Oder wenn wir diesen Satz in *Schleiermachers* Sinn auf die Kirche beziehen und ihn in dieser Anwendung konkret formulieren: Je freier das kirchliche Leben vom Einfluß anderer Sozialverbände ist und je stärker es positiv aus den spezifisch kirchlichen Prinzipien heraus lebt, um so besser ist die dies bewirkende Kirchenverfassung. Nun liegt aber das Wesen des protestantischen Kirchentums gegenüber dem katholischen darin, daß in ihm die Lehrformung der christlichen Wahrheit nicht in einer bestimmten Tradition einen dauernden Abschluß gefunden hat, sondern ihn aus der Schrift in einem immer fortgehenden Prozeß herausarbeitet [2]. Diejenige Verfassung, die am meisten die freie Tätigkeit im Schriftverständnis befördert, wird also die beste sein [3]. Damit wird ihm nicht nur der katholisch gefaßte Gegensatz zwischen Klerus und Laien hinfällig [4]; es ist auch zugleich ein entscheidendes positives Kriterium für die Beurteilungg der historischen Verfassungstypen gewonnen. Weil in der Episkopalverfassung der Bischof die Aufsicht über Lehre und Lehranstalten in seinem Kirchensprengel hat, wird mit der episkopalen Bestimmung der Lehrtypen die freie Bewegung der Schriftforschung eingeschränkt, so daß sie, je reiner diese Verfassung in ihrem Typus in Erscheinung tritt, um so ungünstiger für den Geist der evangelischen Kirche ist [5]. In der Konsistorialverfassung liegt der entscheidende Einfluß auf die Lehrentwicklung in der Person des Monarchen und der von ihm begünstigten theologischen Gruppe; damit tritt ein „überwiegender Einfluß persönlicher Willkür“ ein und der „reine, der Natur der Sache gemäße Prozeß“ kann nicht gesichert werden [6]. Die Presbyterialverfassung verfällt dagegen nicht, wie man es aus ihrem Gegensatz zum Episkopalsystem und seiner Lehrstarrheit annehmen könnte, in das entgegengesetzte Prinzip der Lehrwillkür. Die Erfahrung zeigt vielmehr, daß in ihm „ein zurückhaltendes Prinzip in Beziehung auf dies Extrem liegt“. Das wird mit dadurch begründet, daß die „Uebertragung der Resultate wissenschaftlicher Forschung in das Gebiet der öffentlichen Repräsentation von dem aus Weltlichen und Geistlichen bestehenden Kirchenregiment vollführt wird“ [7]. Dieser Gegensatz zwischen beiden Faktoren ist heilsam: „Je mehr sich im Lehrstande eine zu rasche Bewegung manifestiert, desto mehr pflegen die Weltlichen an dem Alten festzuhalten; und wenn der Lehrstand in Trägheit verfällt, äußern sich desto mehr Bewegungen in den Weltlichen und kommen durch sie ins Kirchenregiment hinein“. So entsteht „ein Prinzip des Gleichgewichts“ [8].

[1] A. a. O. 556. [2] A. a. O. 557. [3] A. a. O. 558. [4] A. a. O. 558.
[5] A. a. O. 560. [6] A. a. O. 562. [7] A. a. O. 560. [8] A. a. O. 561.

Die Presbyterialverfassung ist also die, die „am meisten den Grund zu einer ruhigen Entwicklung und festen Existenz in sich trägt“ [1]. Am Abschluß des Ganzen kann es geradezu heißen: „Als aus dem Wesen der evangelischen Kirche hervorgehend und sie selbst aussprechend, können wir nur die Presbyterialverfassung ansehen.“ Darum „wird es immer natürlich sein, daß in der evangelischen Kirche Bewegungen entstehen werden nach dieser Verfassung hin, wo sie nicht ist, und das sind die, die auf jede zweckmäßige, mit den übrigen Verhältnissen zusammenstimmende Weise müssen befördert werden“ [2].

Noch nach zwei Gesichtspunkten hin müssen wir den bei *Schleiermacher* gewonnenen Aufriß ergänzen, die gerade für unseren Zusammenhang und die mit den letzten angedeuteten Beziehungen zur konkreten Kirchenpolitik bedeutsam sind. Einmal kann es innerhalb des oben entwickelten Grundsatzes heißen: es gibt „verschiedene Gestaltungsweisen in verschiedenen Regionen“ und darum „für verschiedene Fälle mehrere gleich gute Kirchenverfassungen“ [3]. Und ferner stehen die historischen Verfassungsformen nicht ganz starr gegeneinander, sondern haben Berührungspunkte: die Presbyterialverfassung kann bei festen übergemeindlichen Regierungsgremien mit geistlichem Haupt in die Episkopal-, mit weltlichem Haupt in die Konsistorialverfassung übergehen [4]. Während umgekehrt beim Konsistorialsystem in dem Maße, wie die Staatsverfassung das aristokratisch-ständische System verliert, auch die Kirchenverfassung sich in Richtung auf die Gleichheit und die freie Entwicklung aus der Gemeinde entwickelt [5], sich also dem Presbyterialsystem annähert. Entsprechend stellt dann auch die Bindung des Landesherrn an das Votum der geistlichen Mitglieder des Konsistoriums, zumal wenn diese aus der von der Gemeinde frei gewählten Geistlichen hervorgehen, eine „wirkliche Repräsentation der Kirche“ dar [6].

Sucht man zu einer Würdigung von *Schleiermachers* Gedanken über Kirchenverfassung zu kommen, so ist zunächst klar, daß es nicht darauf ankommt, ob er im Einzelnen die historischen Verfassungssysteme immer gerecht beurteilt und im ganzen Zug seines Systems von logischen Willkürlichkeiten und Sprüngen frei bleibt. Entscheidend ist vielmehr, daß sich bei ihm eine völlige prinzipielle Aenderung in der Betrachtung des kirchlichen Verfassungsproblems vollzieht. Und zwar liegt diese Aenderung in einem vierfachen: Indem er die individualistische Einseitigkeit der naturrechtlich-rationalistischen Kollegialtheorie durch die Einführung des Organismusbegriffs überwindet, gewinnt er erstens die Möglichkeit, das ganze Verfassungsproblem vom Gesichtspunkt der Totalität der Kirche als einer zwar aus Individuen geformten, aber sich zu überindividueller Einheit und Ganzheit erhebenden Größe zu behandeln. Indem er ferner die ganze Erörterung aus einer rein

[1] A. a. O. 561. [2] A. a. O. 564 f. [3] A. a. O. 556. [4] A. a. O. 545.
[5] A. a. O. 548. [6] A. a. O. 540.

juridisch-formalen Betrachtung abstrakter Rechtssätze und historisch gewordener Rechtspositionen in die Analyse des eigentümlichen Funktionierens der einzelnen kirchlichen Rechtsformen umwandelt, kann er zweitens nicht nur das soziologisch-kirchenpolitische Element in den Vordergrund stellen, sondern auch die spezifische Eigenart des *kirchlichen* Verfassungswesens herausarbeiten. Das ist besonders wichtig, weil er auf der einen Seite den Zusammenhang der kirchlichen Verfassungshoffnungen mit der Entwicklung der modernen Selbstverwaltungsideen stark betont. Indem er drittens die Verfassungsprinzipien wertet an einem ganz bestimmten Kriterium des *inneren* geistigen Lebens der Kirche, der Arbeit an Lehrformung und Ausdeutung in der Verkündung des Worts, ordnet er das ganze juristisch-verfassungsmäßige System unter und setzt es in Abhängigkeit von dem religiös-ethischen, geistlichen Sein der Kirche. Und indem er schließlich das Ganze in lebendiger Bewegung und im steten Fluß der Fortentwicklung sieht, gibt er nicht nur die Möglichkeit organischer Weiterbildung historisch gewordener Kirchenverfassungen, sondern auch, in der Relativierung der einzelnen Typen, die Möglichkeit, späterhin eine irgendwie geartete Synthese der historisch vorhandenen Verfassungselemente zu vollziehen.

Freilich, an einem Punkt klafft noch eine Lücke, die die völlige Trennung des kirchlichen Organisationsproblems vom Staat und seinem Willen verhindert. Es liegt in der spekulativen Grundkonzeption des *Schleiermacherschen* Denkens, die Recht und Staat als Zustand und Ergebnis der die Welt aus dem Geist gestaltenden „organisierenden“ Grundfunktion des menschlichen Seins faßt [1], daß Recht und Staat mit *einem* Akt des Bewußtwerdens der urtümlichen Gemeinschaft zugleich ins Leben treten und so stets in der sozialen Gegenständlichkeit miteinander verbunden bleiben [2]. Das führt zu Schwierigkeiten der Konstruktion gerade dann, wenn es sich darum handelt, den neuen Zustand der Kirche vorzubereiten. So, wenn er die Gedankenfolge, die sich mit der Fort- und Umbildung des Konsistorialsystems in bewußt kirchlichem Sinn beschäftigt, doch mit dem Satz beschließen muß: der Landesherr „hat natürlich die positive Sanktion aller kirchlichen Ordnungen, doch ohne daß sie von ihm ausgingen“ [3]. Oder wenn er die evangelischen Kirchengesellschaften zwar über die Grenze des Staats hinausgehen und sich in einer dem Synodalwesen analogen Form von zwischenstaatlichen „Deputationen“ mit anderen vereinigen lassen will, aber doch betonen muß: die Schwierigkeit liegt eben darin, daß „die evangelische Kirche selbst dem Staat das Aufsichtsrecht einräumt über sich und ihm zugesteht, was sie beschließt, zu genehmigen oder nicht“ [4]. Infolgedessen löst sich für ihn fast der gesamte Problemkomplex des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Fragen

---

[1] Vgl. *meine* „Staatsphilosophie Schleiermachers“, 63 f.

[2] A. a. O. 161 f. [3] Sämtl. Werke, a. a. O. 540.

[4] A. a. O. 664, dazu Einführung in das theol. Studium, §§ 324, 325.

der politischen Psychologie und Ethik auf [1] und wird in diesem Sinne mehr dynamisch-politisch als juridisch-institutionell gefaßt. Diese Wendung *Schleiermachers*, die natürlich mit seiner energischen, gemeinschaftlich mit den anderen Denkern des gleichzeitigen Idealismus vollzogenen Wendung zu einer positiven Würdigung des Staatsgedankens zusammenhängt und zudem unterstützt wird durch die Weiterwirkung gewisser Grundmomente im ethischen Denken des Protestantismus, ist auf der anderen Seite um so merkwürdiger, als seine Rechtsauffassung in vielem unter dem Einfluß *K. F. v. Savignys* steht, von der sich der Weg zu einer eigenständigen Konstruktion des kirchlichen Rechts auch nach seiner formalen Seite so leicht ergeben hätte. Aber eben — er hat diesen Schritt nicht vollzogen. Das tat vielmehr ein Jurist der von *Savigny* gegründeten historischen Rechtsschule, freilich ein Jurist, der nicht nur wie der Meister und die anderen Häupter der Schule ein starkes Verständnis für die Rolle des Religiösen in Kultur, Geschichte und sozialem Sein eines Volkstums hatte, sondern selber ein bewußt im evangelischen Geisteserbe verwurzelter Christ war: *Georg Friedrich Puchta.*

Er reiht sich schon um dessentwillen in unseren Zusammenhang ein, weil seine „Einleitung in das Recht der Kirche“ nicht ein Werk abstrakten Gelehrteninteresses ist, sondern unmittelbar aus der kirchlichen Zeitnot herausgeboren wurde [2]. Eben ein Stück dieser Zeitnot ist es ihm, dem von Sinn und Sendung seiner Wissenschaft zutiefst durchdrungenen Juristen auch, daß nicht „wenige der besten Glieder der Kirche die Versuchung empfunden haben, von der äußeren Kirche, an dem Heil ihrer rechtlichen Ordnung verzweifelnd, sich zurückzuziehen“ [3]. Demgegenüber formuliert er aus dem klaren Blick für die soziale Problematik des selbst von Männern in der Umgebung eines *Friedrich Perthes* [4] ruhig aufgenommenen Gedankens einer rechtlosen religiösen Gemeinschaft: „Die Kirche kann in ihrem jetzigen Dasein der rechtlichen Ordnung nicht entbehren.“ Sie hat darin eine Sicherung gegen die Auflösung ihrer Einheit, wie gegen die Hemmung ihrer Wirksamkeit von außen und von innen. Mit fast *Stahlscher* Schärfe wird formuliert: „eine Sicherung, die ihr von ihrem Herrn selbst gegeben ist, und die sie nicht eigenwillig von sich werfen darf“ [5]. Freilich, wie wir später sehen werden, in einem wesentlich von *Stahl* verschiedenen Sinn. So vertieft sich ihm das Problem sofort zu einer Wesensfrage: nur eine *falsche* Jurisprudenz, heißt es, kann der Kirche nachträglich werden. Das war ihm aber die bisherige im weiten Maße: sie ließ der Kirche nicht ihr Recht widerfahren, sondern suchte gerade in der typischen Abneigung gegen alles Konkrete, die dem Naturrecht eigentümlich sei, deren Eigentümlichkeit aufzuheben [6]. Dem-

---

[1] Sämtl. Werke, a. a. O. 667 ff., dazu meine Staatsphilosophie Schleiermachers, 141 ff.

[2] *G. Fr. Puchta,* Einführung in das Recht der Kirche, 1840, 5. [3] A. a. O. 11.

[4] *Lütgert,* Die Religion des deutschen Idealismus III, 133.

[5] *Puchta,* a. a. O. 11. [6] A. a. O. 12, 29 f.

gegenüber ist das Entscheidende, daß „der Staat nicht die einzige rechtliche Ordnung ist, deren Prinzipien eine ausschließliche Herrschaft über jedes andere rechtliche Dasein zukäme“ [1]. Denn „Das Recht ist etwas über dem Staate stehendes: nicht das Recht hervorzubringen, sondern es zu schützen und in Wirkung zu setzen, ist die Aufgabe des Staates“ [2]. Das wird religiösgeschichtsphilosophisch begründet mit dem Satz der Genesis Kap. 1, 28; es ist die ursprüngliche Sozialität des Menschen, aus der das Recht entspringt und das so nicht durch den Staat bedingt ist, sondern vielmehr diesen selbst erst bedingt. Auf der anderen Seite ist aber auch — und hierin ist Einfluß und Weiterwirken *Schleiermachers* deutlich spürbar — Religion „etwas wesentlich gemeinsames“ [3]. Dies Gemeinschaftsbewußtsein ist es eben, das auch zur äußeren Gestalt [4] drängt; alle Religion existiert in der Form einer Religionsgesellschaft. Die christliche Kirche ist ihm freilich noch mehr, ist ihm etwas anderes, konkreteres, als es jener abstrakte Begriff sein kann [5]. Die anderen Religionen sind an das nationale Bewußtsein gebunden, das Christentum aber ist nicht Volksreligion, sondern Weltreligion [6]. Sein Inhalt ist Gemeinschaft der Gläubigen in der unmittelbar auf Gott und durch ihn zu den Brüdern bezogenen Liebe, Leib und Gliedschaft an Christi Haupt, innere Einheit und Geist, wie unmittelbar biblizistisch entwickelt wird [7]. Darum ist seine so begründete Gesellschaftsform, die Kirche, vollständig von der „politischen Verbindung“, dem Staat unterschieden. Sie fällt mit ihm in keiner Weise zusammen und kann mit ihm ihrem innersten Wesen nach nicht zusammenfallen [8]. Daß eine Kirche zu irgendeiner Zeit in den Staat eingeschlossen ist und alle Glieder der Kirche auch Glieder des Staats sind, ist nur etwas zufälliges [9]. Die Verschiedenheit von Kirche und Staat wird also von *Puchta* nicht in etwas Aeußerlich-Organisatorischem gesehen, sondern unmittelbar aus dem Zentrum des Religiösen und Spezifisch-Christlichen abgeleitet; in diesem Sinne kann er geradezu sagen: „wer dies leugnen will, würde entweder das Wesen des Christentums als einer übernatürlichen Religion und seinen Unterschied von dem Heidnischen verkennen, oder er würde den bestimmten Einfluß der Religion auf den Charakter der ihr entsprechenden äußeren Verbindung leugnen müssen“ [10]. Diese eigentümliche Sozialität der christlichen Kirche wird aber weiter — und das ist das andere bei *Puchta* Wesentliche — unmittelbar auch für die juristische Wertung ausgemünzt: Das Kirchenrecht kann weder rein als ius publicum im Sinne der die Verhältnisse des Menschen als Glied des Staats umfassenden Rechtsordnung aufgefaßt werden, noch zwischen ihm und dem ius privatum, das ihre Privatverhältnisse umfaßt, aufgeteilt werden [11]. Das ist ihm mehr als eine bloß äußerliche Klassifikationsfrage: die genannten Theorien gehen von einer falschen Auffassung des Be-

---

[1] A. a. O. 12. [2] A. a. O. 68. [3] A. a. O. 19. [4] A. a. O. 20.
[5] A. a. O. 24. [6] A. a. O. 26. [7] A. a. O. 39 ff. [8] A. a. O. 26.
[9] A. a. O. 27. [10] A. a. O. 28. [11] A. a. O. 28.

griffs Kirche aus, sind Momente eines „falschen Prinzips, welches in seiner Konsequenz zur rechtlichen Vernichtung der Kirche führt“: das Kirchenrecht ist nicht nur etwas in sich einheitliches, sondern es ist geradezu ein dritter Teil des Rechts, der zu jenen beiden hinzugetreten ist [1]. Das führt und muß führen zu einer Auseinandersetzung mit *Richard Rothe*, die deswegen so bedeutsam ist, weil sie gerade der Jurist aus der spezifischen Sphäre des Rechts vollzieht; das führt aber weiterhin zu dem Versuch, gegenüber der von *Hegel* ausgehenden neueren Staatstheorie eine andere zu entwickeln, die zwar mit aller Energie das rechtsstaatliche Element in den Vordergrund stellt, zugleich aber auch den Versuch macht, diese Auffassung über die Enge des früheren naturrechtlichen Gedankens hinauszuführen und mit der erweiterten Auffassung von den kulturellen und sittlichen, insbesondere auch pädagogischen Aufgaben des Staats in Einklang zu bringen, wie sie seit der preußischen Reformzeit als selbstverständlich im Bewußtsein der deutschen Bildung verwurzelt waren. — Ein Versuch, der für *Puchta* zugleich mit der theoretischen Wendung von *Hegel* zu *Schelling*, die für seine Stellung innerhalb des Idealismus bezeichnend ist [2], zusammenhängt, freilich auch nicht in allen Stücken gelungen ist. Für unseren Zusammenhang ist das Entscheidende, daß von hier aus mit aller Energie die Forderung gezogen werden kann: „das Lebensprinzip der Kirche und das des Staats sind etwas von Grund aus verschiedenes“ [3]. Das ist deswegen so bedeutsam, weil auf der anderen Seite Kirche und Recht, wie wir sahen, von *Puchta* in eine enge Beziehung gerückt werden. Wie jede religiöse Gemeinschaft, so tritt auch die christliche Kirche mit dem Augenblick, wo sie Gemeinschaft wird und so einen Körper äußerer gemeinschaftlicher Handlungen erhält, auf das Gebiet des Rechts, das die äußeren Verhältnisse der Menschen bestimmt. Die Verhältnisse der Menschen als Glieder einer religiösen Verbindung werden von ihrer äußeren Seite Rechtsverhältnisse [4]. Das eigentliche Problem für *Puchta* ist, aus dieser Grundposition eine Auseinandersetzung durchzuführen, die auf der einen Seite die positive Beziehung zwischen Recht und Kirche beibehält und damit einer individualistischen Auflösung der Kirche ebenso wie einem Aufgehen im Staat begegnet, auf der anderen Seite aber nicht in die Fehler katholisierender Uebersteigerung des Rechtselements wie bei *Stahl* verfällt. Die Auseinandersetzung mit *Richard Rothe*, mit *Stahl* und mit dem älteren naturrechtlichen Kollegialismus sind die dreifache Frontstellung, aus der heraus er seine eigenen Gedankenmassen entwickelt und über die notwendigen abgrenzenden Negationen hinaus zu einer positiven Lösung des Gesamtproblems vorführt. Dabei ist der Einsatz, seiner ganzen Auffassung entsprechend, selbstverständlich wieder der religiöse. Denn der Urbegriff der Kirche ist

---

[1] A. a. O. 29.

[2] *Landsberg*, Geschichte der Rechtswissenschaft, 1910, I, 454, 457; II, 205.

[3] *Puchta*, a. a. O. 41. [4] A. a. O. 21.

eben an sich *kein* rechtlicher: Kirche ist Gemeinschaft der Gläubigen — freilich nicht so, daß dieser Gemeinschaft keine sichtbare Gestalt gegeben wäre. Im Gegenteil, sie wird sichtbar — und damit zieht der Jurist, der zugleich, wie fast alle Führer der historischen Schule, ein gut Stück Soziologe und voll starken Verständnisses für die eigentümlichen Objektivationen geistiger und geistlicher Tatbestände ist, zugleich die geniale Grundlegung *Luthers* in das Fundament seiner eigenen Gedanken ein — durch die Verkündigung des Worts und die Sakramente, die „sichtbare Verbindung unter Gottes Heiligen“ [1]. Diese Gemeinschaft ist aber für *Puchta* — und damit nimmt er wieder eine spezifische lutherische Seite des Glaubensbegriffs auf, die in seiner eigenen Kirche wie in den Anfängen der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts nicht unerheblich zurückgetreten war — eine ganz wesentlich *aktivistische* Größe. Die Grundlage der Kirche ist, heißt es bezeichnend, „die *Tätigkeit* des Glaubens“ und diese ist wieder „die aus ihm entspringende Liebe zu Gott, und durch diese zu den Brüdern“. Diese Liebe zu den Brüdern aber „sorgt vor allem für das ewige Heil derselben, worauf sich Lehre, Gebet und Sakramente beziehen, sodann aber auch für die zeitliche Wohlfahrt, durch Pflege“ [2]. Mit anderen Worten: weil für *Puchta* die Kirche aktivistische Größe ist, ist sie ihm zugleich eine evangelisch-missionarische und eine sozial-ethische Größe. Das führt zu einer weit gespannten Bedeutung des Begriffs Gottesdienst, der alle Handlungen, „welche in dem Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott und durch ihn mit den Brüdern vorgenommen sind“ umschließt, und verwurzelt das Ganze zugleich aufs neue in dem Paulinischen Gedanken des *σῶμα Χριστοῦ* und der Gliedschaft am Leibe Christi, die eben in dieser Realität der geistgewirkten und gottbewußten Handlungen Gestalt wird [3]; das schlägt ihm auch zugleich die Brücke zum Recht. Denn weil jene Tätigkeit durchaus gemeinschaftliche Tätigkeit ist, so sind Einrichtungen nötig, deren Zweck ist, „diese Gemeinschaft zu erhalten und die Vereinzelung der Tätigkeit, die Schwächung des Bewußtseins der Gemeinschaft zu verhüten“. „Dies geschieht durch Vertreter der Gemeinschaft, in deren Tätigkeit jedes Glied als gebend und empfangend, jeder als des andern Glied sich erkennt. Diese Eigenschaft hat jedes Glied der Kirche, insofern es eine Handlung in dem wahren Bewußtsein der religiösen Gemeinschaft vornimmt; um aber die ununterbrochene, nach allen Seiten tätige Existenz der Kirche vom Zufall unabhängig zu machen, ist eine äußere Vertretung durch Organe der Kirche festgesetzt“ [4]. Die Organe, durch die die gemeinsame Tätigkeit äußerlich hervortritt, sind die Gemeinden, in die sich die Kirche gliedert, und das mit dieser Gliederung zusammenhängende Amt, zu denen dann noch die Güter, aus denen die Kosten der kirchlichen Tätigkeit bestritten werden, treten [5]. Was in diesen knappen

---

[1] A. a. O. 68. [2] A. a. O. 65. [3] A. a. O. 65. [4] A. a. O. 65 f.
[5] A. a. O. 66.

Sätzen, umschrieben ist, ist nach dem oben ausgeführten ohne weiteres klar: die Kirche als eine in missionarischer und sozialer Liebesverpflichtung an der brüderlich erfaßten Außenwelt handelnde Größe muß sich um ihrer überindividuellen Art und ihres in Zeit und Raum einheitlich und mit universaler Tendenz ausgreifenden Handlungswillens vom Zufall isolieren und deswegen die Ganzheit ihres tätigen Seins zu einheitlicher Ordnung zusammenfassen. Diese Ordnung ist aber, als in und an der Außenwelt des kirchlichen Handelns wirksam, Ordnung des Rechts. Damit geht aber nicht etwa für *Puchta* die Kirche des Glaubens ohne weiteres und voll in der Rechtskirche auf: im Gegenteil, er legt nachdrücklich Wert darauf, daß ständig zwischen beiden Spannungen bleiben. Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, als Leib der Christusglieder, den Wort und Sakrament als Gotteswirkungen zur Einheit umfassen, hat als die sichtbare Darstellung des Christentums die Unfehlbarkeit des ihr verheißenen und in ihr waltenden Gottesgeists; sie ist unveränderlich in Zeit und Raum und darum stets die Eine, allgemeine, und da sie alle Gläubigen umfaßt, die allein seligmachende [1]. Die äußere Kirche, die sich in Kirchenregierung, Kirchenämter, Kirchengüter gliedert, hat auf diese Prädikate keinen Anspruch [2]: sie kann partikulär zerteilt sein, sie kann in der Zeit Veränderungen erfahren, sie schließt, da das Merkmal der Zugehörigkeit zu ihr nur ein rechtliches ist, auch Nicht-Gläubige in sich und hat darum auf das Prädikat der Unfehlbarkeit keinen Anspruch. Auf der andern Seite wirkt freilich die Geistkirche doch auch insofern in die Existenz der äußeren Kirche hinein, als vom Standpunkt der Kirche aus die Existenz mehrerer äußerer Kirchen nie als etwas rechtlich wesentliches angesehen werden darf, als ferner die Einheit in Lehre und Sakrament stets unveränderlich ist [3], als schließlich auch die äußere Kirche nie die Verwurzelung ihres Grundes in Jesus Christus aufgeben kann, ohne den Anspruch auf den Namen Kirche zu verlieren [4]. Vor allem aber verhindert die Beziehung zwischen geistlicher und äußerer Kirche, daß diese in ihrer Existenz auf den menschlichen Willen zurückgeführt wird. Damit ergibt sich die Ablehnung des Kollegialismus und seiner Vertragstheorie: eine von dem Einzelwillen ausgehende Vereinigung kann den sich zusammenschließenden Personen nie eine neue, ihnen bis dahin nicht zukommende Persönlichkeit geben; sie würden immer nur Einzelpersonen bleiben, niemals das werden, worauf es ankommt — damit liegt *Puchta* genau in der *Schleiermacherschen* Linie — nämlich ein „organisches Ganzes“ [5]. Damit ergibt sich zugleich die Gegensätzlichkeit der Kirche zum Staat, mit dem sie an sich die organische und überindividuelle Grundstruktur teilt. Die Einheit des Staates wird durch den natürlichen Organismus der Nation bestimmt, die Einheit der Kirche aber durch die übernatürliche Verbindung des unmittelbaren Verhältnisses des Menschen zu Gott. Darin liegt

---

[1] A. a. O. 64. [2] A. a. O. 67 ff. [3] A. a. O. 67, 69. [4] A. a. O. 70.
[5] A. a. O. 71.

gerade ihre Eigentümlichkeit als Organismus; von diesem Ursprung darf auch die äußere Kirche niemals abgetrennt werden. Das faßt sich zusammen in der Formel: „Die geistliche Kirche ist das Fundament und die Seele der äußeren Kirche, in welche nur noch die Gemeinschaft jener äußeren Anstalt hinzukommt. Diese Anstalt fordert das Bestehen der Kirche in der Welt, worin sie eine streitende, das Reich Gottes mit der Welt in Konflikt ist. Darum beruht die Existenz einer äußeren Kirche auf unmittelbarer göttlicher Vorschrift; daß eine äußere Kirche bestehe, ist nicht aus dem menschlichen Willen abzuleiten“ [1]. Damit ist aber nicht nur die Frage nach dem *Daß* der Verfassung beantwortet, sondern — und das ist die letzte bedeutsame Konsequenz, die *Puchta* zieht — auch die nach dem *Wie* der Verfassung gelöst. Denn jener Satz „gilt auch von den Grundprinzipien der Verfassung, soweit sie durch das Wesen der Sache von selbst gegeben sind; erst in ihrer weiteren Ausbildung im Einzelnen kann dem menschlichen Ermessen eine entscheidende Stimme eingeräumt werden“ [2]. Also mit anderen Worten: es gibt ein Wesensrecht in der Kirche, das bestimmend innerhalb des historischen konkreten Rechts steht [2]. Denn auch alles menschliche Ermessen in der Kirchenrechtsbildung „darf nicht als grundloses Gutdünken oder als eine durch weltliche Rücksichten zu bestimmende Ueberzeugung aufgefaßt werden“. Es muß vielmehr „von dem Bewußtsein des wahren Grundes, auf dem der Bau aufgeführt wird, und der Unterordnung unter die Richtschnur, welche diesen Grund gibt, geleitet sein“ [3]. So kann es programmatisch mit allerschärfster Zuspitzung heißen: „Nur dem wahrhaft kirchlichen Bewußtsein, welches sich der Führung des Geistes Gottes hingibt, kann eine Berechtigung zum Bau der Kirche eingeräumt werden“. Denn „durch den Satz, daß die geistliche Kirche den Kern der äußeren bildet, ist ein festes Prinzip für die äußere Entwicklung des Rechts der Kirche gewonnen“ [4]. Das bedeutet negativ, daß „nichts als Recht der Kirche gelten kann, was dem Wesen jener ihrer Grundlagen widerspricht“. Das bedeutet positiv, daß „wir alle von der geistlichen Kirche geltenden Bestimmungen auch für die mit einem rechtlichen Dasein bekleidete anerkennen, soweit sie ihrer Natur nach als rechtliche gedacht werden können“. Es gibt also, das ist der Sinn dieser Wendung, in der Wesenskirche Elemente, die niemals in juristische Form umgegossen oder sich in juristischen Formen auswirken dürfen. — „Es gibt Bestimmungen, die an sich einer rechtlichen Gestaltung widersprechen, aber auch solche, die, wenn wir sie geradezu als rechtliche geltend machen wollen, mit dieser Form zugleich einen ganz anderen Gehalt bekommen würden, so daß ihre unmittelbare Aufnahme zu einem dem beabsichtigten entgegengesetzten Resultate führen würde [5]“.

Eben diese Grundsätze sind es, aus denen heraus *Puchta* seine Auseinandersetzung mit *Stahl* vollzieht. Mit ihm eins ist er in dem tiefen religiösen Ernst,

---

[1] A. a. O. 72. [2] A. a. O. 72. [3] A. a. O. 73.
[4] A. a. O. 73. [5] A. a. O. 74.

mit dem auch hier das Rechtsproblem angefaßt wird, mit der energischen Hinwendung zur neutestamentlichen Grundlegung des Kirchenbegriffs, mit der Betonung einer Eigenexistenz der Kirche über der Gemeinde und dem Verständnis für die Notwendigkeit des Rechtlichen in der Kirche um der Kirche willen. Aber er unterscheidet sich von ihm in der Lehre vom Amt, der Lehre vom Kirchenregiment und in dem Verhältnis zum Autoritären in der Rechtsordnung — also gerade in den Punkten, in denen *Stahls* Theorie die Grenze des spezifisch Evangelisch-Protestantischen überschreitet. So sehr auch *Stahl* sich selbst dagegen wehrt — *Puchta* hat ein feines Gefühl dafür, daß das eigentümlich Juridisch-Autoritäre in *Stahls* Konstruktion der Kirchenverfassung einer Uebertragung staatlicher Kategorien ins Kirchliche seine Entstehung und Begründung verdankt. Demgegenüber heißt es: „Eine Kirche, die sich keine weltliche Herrschaft irgendeiner Art anmaßt und daher von der Rückwirkung weltlicher Art frei halten kann, muß gegen die Vermengung verschiedener Dinge protestieren; sie muß die Anwendung der für die Staatsverfassungstheorie erfundenen Kunstausdrücke und der Vorstellungen, die sich damit bei den heutigen Politikern zu verbinden pflegen, von vornherein ablehnen“ [1]. Gerade auch die alte Theorie der nachlutherischen Orthodoxie von den drei ordines hierarchici ist ihm, mit deutlicher Wendung gegen *Stahl*, nichts als eine Uebertragung weltlicher Elemente in die Kirche: „Sie hat nicht mehr Anspruch auf einen kirchlichen Charakter als die Transfusion moderner politischer Ideen, an denen es in unseren Tagen wahrlich nicht gefehlt hat.“ Auch ihre Wahrheit „ist immer nur eine politische, und sie wird zum Irrtum, wenn man sie auf ein ihr fremdes Gebiet versetzt“. Aber der Gegensatz geht noch tiefer: wenn irgend etwas mit Bestimmtheit im Wort Gottes über die Kirchenverfassung, als die besondere Ordnung christlichen Gemeinschaftslebens gesagt ist, dann ist es das, daß *jede* Herrschaft in der Kirche unstatthaft ist, ganz gleich, ob sie als Monarchie, Aristokratie oder Demokratie auftritt. Denn die Kirche kennt nur einen Herrn, nur ein Haupt und dieser — damit tritt erneut eine Wendung zum Biblizistischen auf — hat das entscheidende Gebot des Nicht-Herrschens und des Dienens gegeben. Die Beantwortung der Frage nach der Verfassung des Staates und der Kirche ist darum „von unermeßlicher Verschiedenheit“. Denn im Staat lautet die Frage: „Wer ist zur Herrschaft berufen, durch welche die rechtliche Ordnung geschützt und gesichert werden soll“, in der Kirche aber „wer ist zum Dienst Gottes und aller einzelnen Brüder berufen, in welchem die Gemeinschaft der Liebe eine sichtbare Gestalt annehmen soll“ [2]. Das heißt aber nichts anderes, als daß die von *Stahl* als antikirchlich abgelehnte Theorie von einer ecclesia aequalis durchaus ihren zureichenden religiösen Grund hat. Weil die Gleichheit ein Element der geistlichen Kirche ist, kann sie nicht von der Rechtskirche schlechthin negiert werden. Denn auch das Neue Testa-

[1] A. a. O. 150. [2] 152 f.

ment — zum dritten Mal setzt die biblizistische Begründung ein — sieht das allgemeine Priestertum nicht als nur das Verhältnis der einzelnen Christen zu Gott angehend an; im Gegenteil, gerade die klassischen Stellen 1. Petrus 2, 5 ff. nehmen das geistliche Haus, das Volk Gottes, die Kirche als dies Priestertum. „Ein rechtlicher Organismus, der dieses Element nicht in sich aufnähme und ihm die rechtliche Gestalt verliehe, würde keinen Anspruch auf das Prädikat eines kirchlichen haben“ [1].

Die wesentliche Gleichheit der Glieder, die unbeschadet ihrer funktionellen Besonderung nach den einzelnen gottverliehenen Gaben und Kräften [2] in der Kirche herrscht [3], muß sich also auch rechtlich auswirken. Sie tut dies in Verbindung mit der anderen Tatsache, daß die Kirche wesentlich Gemeinschaft ist, daß der Geist und die Gegenwart Christi der Gemeinschaft als solche verheißen und gegeben ist [4]. Die Teilnahme an der kirchlichen Tätigkeit kommt daher nie dem Einzelnen als Einzelnem, sondern dem Einzelnen als Glied der Gemeinschaft im lebendigen Bewußtsein dieser Gemeinschaft zu. Da sich aber die Gemeinschaft der Tätigkeit ganz konkret in der Gemeinde vollzieht, so ergibt sich der Rechtssatz: nur als Glied einer solchen Gemeinde kann ein Christ die rechtliche Teilnahme an der kirchlichen Verwaltung haben, die ihm vermöge seines allgemeinen priesterlichen Berufs zusteht, und die ihrem Wesen nach nicht so sehr Recht, als Pflicht ist [5]. Dem entspricht die Amtstheorie *Puchtas*: Die Bedeutung des Amts kann innerhalb des allgemeinen Priestertums nur durch die Verschiedenheit der besonderen Gabe, die eben den besonderen Beruf ausformt, begründet werden. Dieser hat in seiner rein geistlichen Beschaffenheit „etwas freies, schwebendes, bewegliches, denn die besonderen Gaben kommen und gehen, und wechseln ihre Gefäße“. Dadurch entbehrt er grundsätzlich derjenigen Ausschließlichkeit, die das wirksame Bestehen des allgemeinen priesterlichen Berufs neben ihm gefährden könnte: indem die katholische Kirche gerade hier mit einer Verrechtlichung eingesetzt hat, die dem Amt Rechtsgewalt und Herrschaft gibt, hat sie entsprechend das allgemeine Priestertum zum faktischen Verschwinden gebracht [6]. Wenn auch im Protestantismus die Kirche wegen ihres dauernden Bestandes, der Reinheit und Tiefe der Lehre das bewegliche Amt stabiliert und auf bestimmte Personen fixiert [7], dann kann hier um der Aufrechterhaltung des allgemeinen Priestertums willen die Ausschließung des nicht zum Amt der Wortverkündigung Berufenen nur eine Sache der äußeren Ordnung sein [8]; dann liegt das Wesen der vocatio darin, daß die Gemeinde den Auftrag zur Amtsverwaltung gibt, die so nicht nur ein Element der Vertretung in sich birgt, sondern auch eben das Gemeinschaftliche der Tätigkeit in sich verkörpert, so daß sich die Gemeinde in den

---

[1] A. a. O. 153. [2] A. a. O. 152. [3] A. a. O. 116. [4] A. a. O. 117.
[5] A. a. O. 118. [6] A. a. O. 124. [7] A. a. O. 127, 129 f.
[8] A. a. O. 131.

Verwaltern der Aemter als eine zusammenwirkende Gemeinde erkennt. Darum liegt weiter das Wesen der Ordination auch nicht in einer mystischen Weihe, die geistliche Macht und Gaben vom Ordinierenden auf den Ordinierten übergehen läßt, sondern in dem Gebet der Gemeinde um den Heiligen Geist, der ihn zu diesem Amt geschickt mache: nicht eine ausschließliche geistliche Macht, sondern gerade die innerliche Allgemeinheit der Gabe, die Gemeinschaft der Berufenen mit der Gemeinde wird in ihr sichtbar [1]. Darum kann aber auch niemals das Amt jenseits der Gemeinde und selbständig neben ihr stehen: wie das Amt sichtbarer Mittelpunkt und fester Halt der gemeinsamen Tätigkeit ist und keine Gemeinde rechtlich ohne das Amt existieren kann [2], so ist die Tätigkeit des Amtsträgers umgekehrt nicht nur Dienst an, sondern auch mit und in der Gemeinde; es gibt kein Lehramt außer an den Gemeinden, das in und mit diesen tätig ist [3]. Das führt selbstverständlich auch zu einer aktiven Mitwirkung der Gemeinde in der Kirchenverwaltung, sei es in allgemeiner Hausväterversammlung, sei es in besonderen Presbyterien [4], das führt vor allem auch zu der entscheidenden Bedeutung von Gemeinde und Gemeindeverfassung für das Leben der Gesamtkirche. Ihre Ordnung ist der „Kardinalpunkt der Kirchenverfassung"; denn alle äußeren Einrichtungen in der Kirche haben nur einen äußeren Wert, daß sie das kirchliche Leben fördern und tragen. „Dies ist aber in den Gemeinden zu suchen." Und so kommt er zu einer klassischen Formulierung von säkularer Bedeutung, die durch fast ein volles Jahrhundert hin auf die Entwicklung der deutschen Kirchenverfassung bestimmend eingewirkt hat: „Wo es um die Gemeinden wohl steht, steht es wohl um die Kirche; in den Gemeinden erbaut sich die Kirche" [5].

So schließt sich denn als letztes an das Ganze eine neue Lehre vom Kirchenregiment. Es ist selbstverständlich für die Auffassung *Puchtas* von der Kirche, daß ihm, wenn die Kirche auch aus der Vielheit der Gemeinden besteht, doch Kirche als Realität wie als Oberbegriff *über* den Gemeinden steht. „Selbst wenn wir diese Kirche uns auf eine einzige Gemeinde reduziert dächten, so müßten wir über dieser als der besonderen Gemeinde uns noch eine Kirche denken, die sie darstellte" — man denkt unwillkürlich an die urchristliche, sich einander verschlingende Doppelbedeutung des Begriffs *ἐκκλησία*. Darum kann es heißen: „Die rechtliche Existenz einer solchen Kirche ist etwas zur Existenz der Gemeinde selbst unumgänglich erforderliches" [6], wenn auch für den deutschen Protestantismus die Kirche nur in der fragmentarischen Form der Landeskirche besteht. Damit ist nicht nur alle kongregationalistische Theorie eines atomistischen Gemeindeindividualismus abgelehnt, sondern auch zugleich der Ansatz zu der Theorie von der Kirchengewalt gegeben. Zwei Organe, das Amt der Kirchengewalt, und die Gesamtheit der

---

[1] A. a. O. 131. [2] A. a. O 123 [3] A a O. 149, 159.
[4] A. a. O. 147. [5] A. a. O. 133. [6] A. a. O. 157.

Gemeinden sind es, durch deren Zusammenwirken die Kirche regiert wird [1]. Freilich kommt nach den allgemeinen Voraussetzungen alles darauf an, daß der Begriff Kirchengewalt von aller Vermischung mit Elementen der Staatsgewalt ferngehalten wird [2]. Denn Kirchengewalt ist ihrer Natur nach Gottes- und Brüderdienst, wie er der über den Gemeinden stehenden Kirche aufgetragen ist [3]. Dieser Dienst hat zwar auf der einen Seite Gewalt über die Glieder der Kirche und fordert Gehorsam von ihnen, aber er ist auf der anderen Seite „wesentlich und untrennbar zugleich ein Dienst gegen die Gesamtheit und jedes einzelne Glied als solches". „Nur insofern jemand dem Herrn dient, hat er auf Gehorsam in der Kirche Anspruch, aber das ist das Eigentümliche jeder kirchlichen Gewalt, daß sie auch in ihrer rechtlichen Natur zugleich ein Dienst gegen den ist, über den sie geübt wird" [4]. Berufen ist aber zu diesem Dienst die Gemeinde überhaupt, d. h. die Kirche, die in ihrer rechtlichen Gestalt als Gesamtheit der Gemeinde auftritt. Nicht etwa der Lehrstand, der ja nur in und mit der Gemeinde existiert, und so in regimentlichen Dingen die Stimme der Gemeinde abgibt [5]. Freilich, um der innerlichen Auffassung des ganzen Kirchentums willen ergeben sich zugleich Grenzen, die dem Kirchenregiment unter allen Umständen gesetzt sind: es hat keine Gewalt über den Glauben, der in keiner anderen Autorität als der des Worts Gottes in der Heiligen Schrift gefangen liegt [6]: evangelische Glaubens- und Gewissensfreiheit ist Freiheit, nichts anderes zu glauben, als was das Wort Gottes enthält [7]. Es hat wohl Aufsicht über die Gemeinden, aber nie das Recht, die kirchliche Tätigkeit der Gemeinden in ihren ordnungsmäßigen Grenzen aufzuheben oder zu beeinträchtigen — dort kann schon der Einzelne, hier die Gemeinde mit voller Kraft Widerspruch gegen Akte des Kirchenregiments einlegen. Und schließlich kann das Regiment einer Landeskirche nicht Anordnungen erlassen, unter denen sich die Glieder der Landeskirche nicht mehr als Glieder der über diesen stehenden allgemeinen, wenn auch nicht zu einheitlicher Rechtsgestalt verfaßten christlichen Kirche zu fühlen vermöchten. Hier tritt die Funktion der kirchlichen Symbole ein, die als Zeugnisse jenes Zusammenhangs niemals in ihrem Charakter und seiner notwendigen Wirkung aufgehoben werden können. Oder anders formuliert: Glaubensleben des gottgebundenen und vom Wort ergriffenen einzelnen Gewissens, Tatleben der vom Christusgeist erfüllten Gemeinde, Bekennerkraft und Bekennerzeugnis der Gesamtkirche sind der Wirkung juridischer Anordnungen des Kirchenregiments entzogen. Dies Amt der Regierung der Kirche ist aber nicht indentisch mit der Vertretung der Gesamtheit der Gemeinden, sondern ist ein besonderes Amt, das neben jener steht, und zu einem guten Teil an deren Zustimmung gebunden ist [8]. Es gibt vielmehr zwei Organe, das Amt der Kirchengewalt und die Gesamtheit der Gemeinden,

---

[1] A. a. O. 170. [2] A. a. O. 157. [3] A. a. O. 158. [4] A. a. O. 758 f.
[5] A. a. O. 159. [6] A. a. O. 161. [7] A. a. O. 160 f. [8] A. a. O. 166.

durch deren Zusammenwirken die Kirche regiert wird [1]. Die Kirchengewalt wird zur Zeit als Dienst an der Kirche vom Landesherrn geführt, kann aber natürlich auch anders aufgebaut werden, wobei das eigentliche Wesen des kirchenregimentlichen Amtes darin besteht, daß es ununterbrochen tätig ist [2]. Konsistorien dagegen, als tatsächlich lediglich Diener des landesherrlichen Kirchenregiments und Geistlichkeitssynoden, als bloße Versammlungen des Lehramtes, können nicht als Vertreter der gesamten Gemeinden angesehen werden [3]. So ist die Kirche für das wesentliche kirchliche Recht vom Staat unabhängig; nur dort, wo das Kirchenregiment weltliche Zusätze erhalten hat, ist die Kirche nur eine Beauftragte des Staats. Dem entspricht es auch, daß sie ihrem wesentlichen Recht keine über ihre innere Grenze hinausreichende Wirkung zu geben vermag, d. h. ihr Recht nicht durch einen auf solche Güter, auf die sich ihr Reich nicht erstreckt, gerichteten Zwang vollstrecken darf: einen solchen Schutz kann sie vielmehr nur vom Staat erhalten [4].

Die Ideen *Puchtas* und *Schleiermachers* sind deshalb rein geschichtlich so bedeutsam, weil sie über die eigene kirchliche Tätigkeit ihrer Urheber hinweg aufs stärkste auf die Persönlichkeit eingewirkt haben, die später nicht nur zu einem der angesehensten und kirchenpolitisch bedeutendsten Vertreter, sondern geradezu zum Klassiker und Kirchenvater der preußischen Unionskirche geworden ist: *Karl Immanuel Nitzsch*. Um seine reiche, reine und innerliche Persönlichkeit sammelte sich die große Mehrzahl derer, die prinzipiell an der Friedenspolitik der preußischen Tradition festhielten, aber in eigener, lebendiger Verbindung mit der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung nicht gewillt waren, Kraft und Eigenart und Tiefe der christlichen Botschaft wie des christlichen Kirchenbegriffs zugunsten rationalistischer Konzessionen zu verflachen. Wie rückwärts von ihnen zu *Schleiermacher*, so gehen vorwärts von ihnen die Verbindungen zu der späteren Generation von Theologen, die mit einem gleichen Programm an die praktische Arbeit an der preußischen Landeskirche eintraten, nicht nur zu dem Altpreußen *Hermann von der Goltz*, sondern auch zu dem Schwaben *Dorner* und dem Frankfurter *Beyschlag*. Es ist kein Zufall, wenn gerade in diesen Kreisen das Verständnis für kirchliche Verfassungsprobleme so groß ist. Die ganze Gruppe ist unter dem Einfluß des neuen religiösen Lebens in bewußtem Gegensatz zu der in den vierziger Jahren neu einsetzender Offensive rationalistischer Ideen groß geworden. So steht ihr ganzes Handeln von vornherein unter aktivistischen Vorzeichen; man will deutsches Volkstum, deutsches Oeffentlichkeitsleben, deutsche Geisteskultur wieder dem Christentum erobern und lebt so aus einem großen evangelisatorischen Zug heraus. Man hat ein starkes Verständnis für soziale Probleme — nicht umsonst tritt der Hamburger *Johann Hinrich Wichern* gerade diesem Kreise nahe — und ein nicht minder starkes Ver-

---

[1] A. a. O. 171. [2] A. a. O. 171. [3] A. a. O. 163. [4] A. a. O. 68.

ständnis für Bedeutung und ethische Sendung großer sozialer Institutionen und Organismen: so wird das Verfassungswesen hier nicht, wie in den ausschließlich pietistisch gestimmten Kreisen als ein *ἀδιάφορον* oder wie in der neulutherischen Orthodoxie als eine rein antiquarische Größe empfunden, sondern als wesensgemäßer Ausdruck und wesensnotwendiger Handlungsträger der Kirche als einer sozialethischen Größe. Man denkt hier, so sehr man auch für die Frage der unmittelbaren Wirklichkeit aufgeschlossen ist und von ihnen Ausgangspunkte und Zielsetzungen des Denkens nimmt, noch mit der ganzen Schärfe des Begriffs, der Freude am spekulativen Schwung der Gedanken und dem Willen zur großen systematischen Zusammenfassung und Gliederung des geistig Gewonnenen. So steht man in selbstverständlicher Beziehung zu dem großen Denker des Idealismus, deren System man doch überall selbständig weiterzubilden versucht. Es ist kein Zufall, daß *Karl Immanuel Nitzsch* seine Stellung in der Theologiegeschichte gerade als Klassiker der praktischen Theologie gewonnen hat; damit hat er zugleich auch den stärksten Einfluß unter den Theologen dieser Generation auf die nachwachsende theologische Jugend wie das Leben der preußischen Kirche überhaupt gewonnen.

Praktische Theologie im Sinne ihrer großen Systematiker orientiert sich nicht in der oberflächlichen Bedeutung des Worts Praxis an der Zufälligkeit des Einzelfalls, sondern an den großen Grundpositionen und Zentralgedanken des christlichen Glaubenssystems, die oben ins *πράττειν*, in Wirklichkeit und Wirksamkeit des Handelns umgesetzt werden sollen. Es hängt damit zusammen, wie es ebenso in dem Gefühl für die noch ungelöste Problematik in dieser Fragengruppe begründet ist, wenn *Nitzsch* in seinem System der praktischen Theologie nicht nur der „Evangelischen Kirchenordnung" einen ganzen Band widmet, sondern diesen mit einer umfassenden Erörterung der „Idee einer Kirchenordnung" einleitend eröffnet [1]. Das heißt nichts anderes, als daß die Frage: Inwiefern und warum existiert in der evangelischen Kirche ein Kirchenrecht und darf es existieren? um die sich *Puchta* als Jurist bemüht hat, hier auch vom Theologen aufgenommen wird. Freilich ist dabei auch bezeichnend, daß der Begriff „Recht' zunächst in den Begriff „Ordnung" eingegliedert wird. Damit wird die ganze Fragestellung zunächst einmal, wenn man so formulieren darf, aus der Enge des spezifisch Juristischen herausgehoben; damit wird sie aber auch zugleich in einem ethischen Urbegriff sichergestellt oder, religiös gesprochen, mit einem Urgedanken Gottes in Beziehung gesetzt. Denn alles Leben ist schöpfungsmäßig Ordnung und soll Ordnung sein. Gott ist ein Gott der Ordnung in allen seinen Werken, alles Geschaffene muß sich in Gott oder in irgendeiner höheren Einheit erkennen. Jedes in sich geordnete Leben darf und soll wieder Glied eines höheren Lebens werden. Das Ziel der Geschichte ist, daß Gott sei Alles in Allem [2].

[1] *K. J. Nitzsch,* Praktische Theologie, Bd. III, 2, Evangelische Kirchenordnung 1867.
[2] A. a. O. 2.

Ordnung ist aber dem Begriff nach ein Bei- und Uebereinander der Dinge, durch welches im Raum wie in der Zeit die Einheit des Verschiedenen oder des Mannigfaltigen zur Erscheinung gebracht wird; sie fordert Vor- und Unterordnung, ohne daß die Einzelheiten alle Selbständigkeit des Mitwirkens für das Ganze verlieren und ohne daß das Vorgeordnete aus dem Verhältnis des Dienens und sich Mitteilens heraustritt. Wären nur ebenbürtige Glieder vorhanden, die sich gegeneinander wie spröde Atome verhielten, so wäre die Ordnung mangelhaft; in einem Für-, In- und Durcheinander vermöge der Herzenseinheit versöhnt sich alles Freie, söhnen sich alle Einzelheiten und Subjekte mit der Notwendigkeit aus [1]. Die klassische Stellen Römer 12, 5; 1. Kor. 12, 27; Eph. 4, 25 sind auch hier wieder als Quellort dieser metaphysischen Organismusideen aufgenommen. Das größte ist die göttliche Weltordnung in ihrem Ansich und ihrem Werden oder Stufengang, die qualitativ geschieden ist in Naturordnung und Reich Gottes als *physischer* und *ethischer* Weltordnung, die aber beide in Gott vereinigt sind, wie an Hand der Eingangskapitel des Hebräer- und Kolosserbriefes wie des Johannesevangeliums ausgeführt wird [2]. Wie in der Offenbarung des Sohnes, so ist auch in der Schöpfung die heilige und gerechte Liebe Gottes Grund und Zweck. Die physische Weltordnung ist so Gegenbild und Basis der sittlichen Weltordnung; in ihr wird die Sinnenwelt für den Menschen als dem Werkzeug einer göttlichen fortgesetzten *κοσμοποιία* zum Gegenstand der Anschauung wie des schöpferischen Handelns. „Sittlichkeit ist nichts anderes als Vollziehung einer göttlichen Ordnung der Güter und Triebe“ [3]. Familie und Staat sind die ursprünglichen gebundenen menschlichen Gemeinschaften, die uns als göttlich-sittliche Ordnungen in der Geschichte entgegentreten [4]; freie Geselligkeit in den Formen der Freundschaft, des freien Verkehrs, der Vereine treten ihnen später zur freiwilligen Erfüllung besonderer Zwecke ergänzend gegenüber [5]. Die Aufgabe des Staates insbesondere ist es, die sich auflehnende sündige Eigenwilligkeit unter der Form der Notwendigkeit und der äußerlichen Bestimmtheit in Schranken zu halten; wenn er auch in seinen Gesetzen eine gewisse pädagogische Kraft ausübt, so gelingt es ihm doch nicht, den sündigen Eigenwillen völlig, d. h. innerlich zu überwinden; insofern ist er — und darin liegt eine Wendung gegen *Rothe* und *Hegel* — zwar ein Moment, aber nicht, muß man ergänzen, die Totalität der sittlichen Weltordnung [6]. Beiden Gruppen von menschlichen Verbänden steht die Gemeinde Christi gegenüber; sie ist nicht freiwilliger Zusammenschluß wie die freien gesellschaftlichen Verbindungen, sondern entspricht notwendig einem wesentlichen, dem religiösen Moment der menschlichen Bestimmung. Sie hat Dasein und Bestand nicht an Familien- und Nationalband, sondern ist menschheitlich [7]. Sie ist als Reich Jesu in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt und gewinnt unter der be-

[1] A. a. O. 1 f. [2] A. a. O. 3. [3] A. a. O. 3. [4] A. a. O. 8.
[5] A. a. O. 9. [6] A. a. O. 5. [7] A. a. O. 9.

stehenden Scheidung zwischen Welt und neuem Menschentum Fortpflanzung und Ausbreitung [1]. Darum kann ihre Verfassung nicht weltstaatlich oder gottstaatlich theokratisch sein. Handlungen sind nicht etwa nur Kennzeichen, sondern Lebenszeichen und Lebensbedingungen der Gemeinde. Die Kirche ist das sich in gemeinsamer Ausübung des christlichen Glaubens vermittelnde Gnadenreich Christi; all ihres Tuns Endzweck kann nur Erbauung der Gemeinde auf dem Grunde Christi sein. Damit ist aber eine grundlegende Erkenntnis gewonnen: „Die kirchliche Ordnung muß der Heilsordnung dienen und darf in keinem Element unmittelbare Bedingung der letzteren werden“ [2]. In allen Tätigkeiten „vermag die Kirche nur dem heiligen Geist vor-, zu- und nachzuarbeiten“. Durch Ordnen „läßt sich nichts erzeugen, was zur Substanz des christlichen, des evangelischen Lebens gehört, denn dies wirkt der Herr nach seiner Gnadenordnung, die sich nicht vermehren, ergänzen, verändern läßt“. „Die Ordnung schafft nicht den Geist, sondern der Geist aller Weisheit und Macht der Liebe schafft die Ordnung.“ Die Ordnung ist also dem Leben der Gemeinde in gewissem Grade eingeboren; damit wird die *Savignysche* Erkenntnis vom Wesen des Rechts und des Gewohnheitsrechts aufgenommen. Das Recht muß also aufgewiesen, gezeichnet und gewußt werden, einmal um das Handeln von Nichtwissen, Irren und Zufall zu sichern, dann, um der Not der Sünde, der Leidenschaft, der Untüchtigkeit und Fehlerhaftigkeit des Willens in der Gemeinde verhütend und heilend zu begegnen, die durch Abspannung und Ueberspannung der Kräfte, Gaben und Funktionen das Leben des Ganzen stören, erkranken und verderben lassen, und um schließlich bei dem ständigen Eindringen der natürlichen sozialen, nationalen und moralischen Unterschiede die Einheit der christlichen Prinzipien auch innerhalb notwendiger Veränderungen zu wahren [3].

Damit ist aber nicht nur die Frage nach dem „Ob und daß“, sondern auch die nach dem „Wie“ der Kirchenordnung beantwortet. Ordnung führt, wie die Entwicklung des Begriffs gezeigt hat, überall auch Unterordnung herbei. Das Ordnen ist aber nicht herrschen, sondern dienen; das göttliche Prinzip offenbart sich nicht ausschließlich durch die Leiter, sondern auch durch deren Anerkennung, Unterstützung und Befolgung. Das ergibt aber zugleich wichtige praktische wie theoretische Folgen. Denn jenes Verhältnis schließt nicht nur in sich, daß die „Ordner“ nach der Zustimmung aller derer streben müssen, die den kirchlichen Sinn überhaupt zu erkennen geben und daß diese wiederum im Gefühl und Wissen davon, Ordnung müsse sein, auch die Mängel der Ordnung tragen und sie, soweit sie nicht dem Gewissen nach dem Evangelium widerspricht, zu vollziehen verpflichtet sind; dem entspricht es auch, daß man zwar Ueberwachung und Verwaltung der Kirchenordnung für bestimmte Kreise einzelnen Personen übertragen kann, daß aber Beratung und Beschließung ihres Inhalts einem Kollegium oder Senat zusteht [4]. Verfassungs-

[1] A. a. O. 10. [2] A. a. O. 10. [3] A. a. O. 11 f. [4] A. a. O. 13.

lose Kirchengewalt und Anarchie widersprechen der Idee der Kirchenordnung in gleicher Weise. Die Kirchenordnung selbst ist freilich für *Nitzsch* keine starre Größe: „überall, wo sich der Gemeinglaube der Christenheit der Schrift und den Stiftungen des Herrn gemäß in Stetigkeit ausübt", hat die Gemeinde die „Befugnis, das an sich Veränderliche im Dasein der Gemeinde zu bestimmen", aber nach Maßgabe des Unveränderlichen. Ein Recht, Dogmen wider und über Gottes Wort zu schaffen, besteht nirgends, dagegen „besteht die Forderung, daß diejenige Verfassung und Ordnung der Kirche, welche wider das Evangelium, wider das Wesen des Staates, wider die Häuslichkeit und Ehe, wider die christliche Persönlichkeit *nicht* verstößt, in die ethische Verpflichtung des evangelischen Christen selbst mit aufgenommen werde um des Herrn willen, vollkommen, auch soweit sie eine menschliche ist" [1].

Aus alledem folgt, daß, wenn auf diesem ganzen Gebiet von Kirchenrecht und Kirchengesetzen die Rede ist, dieser Sprachgebrauch auch im Interesse der Evangelischen mit Vorsicht aufgenommen werden muß, wie denn die Reformation, sobald sie ganz ihre eigene Sprache spricht, sofort von Ordnung redet: „Es kommt . . . alles darauf an, den Begriff Ordnung in seiner Scheidung vom Gesetz und Recht aufrecht zu erhalten und doch die Elemente von beiden darin anzuerkennen" [2]. Recht ist die Befugnis zu handeln als Kehrseite der Pflicht, oder selbst die Pflicht, zu tun oder zu lassen, ist Anspruch an Leistung, gültiger Anteil am Genuß von Gemeingütern, setzt also stets schon persönliche Gegenseitigkeit, irgendein Gemeinwesen voraus; Gesetz ist gemeinsames, gesagtes, offenbartes, anerkanntes, bestimmtes Recht. Bei Gesetz kommt es also auf geschichtliche Festsetzung an, es ist in diesem Sinn positiv. Das Recht ist dagegen ideeller Natur, es ist da, auch ohne daß es gedacht, gezeigt, geoffenbart ist: es ist „die Bezogenheit des persönlichen Tuns auf ursprüngliche Verhältnisse und Beschaffenheiten, die dem Dasein vom höchsten Rechtsspender, vom Schöpfer eingeprägt sind" [3]. Die Staatskirchen des Heidentums wie der Kirchenstaat Israels waren, weil sie sich in ihrem nationalen Umfang mit dem Staat decken, dem Wesen nach mit der politischen Gemeinschaft eins, d. h. sie waren gesetzlicher Art, und lebten darum ausschließlich nach Gesetz und Recht [4]. Anders das Leben der christlichen Kirche. Sofern die menschheitliche christliche Religionsgemeinde auch alle Bedingungen eines Gemeinwesens erfüllt, schließt sie freilich auch ein und aus, ordnet auch Personal und Befugnisse, setzt auch dem Individuum Grenzen, bewahrt das Persönliche in und vor der Gemeinde: „In der allgemeinen sozialen Bedeutung gibt es also auch in ihr Rechte und Gesetze, Leiter und Folgende". Aber dieses alles „hat inmitten der christlichen Gemeinde eine andere Art und Bedeutung", eben die, die *Nitzsch* mit dem Namen „Ordnung" ausdrücken will. Die Kirchenordnung

[1] A. a. O. 14. [2] A. a. O. 14. [3] A. a. O. 15. [4] A. a. O. 15.

ist von selbst nicht Heilmittel, sondern fügt sich der in göttlicher Stiftung wirksamen Gnade dienstbar an; jeder Dienst, jedes Amt weist über die Amtsperson auf der einen Seite hinaus, auf der anderen Seite in den Heilsmittelbesitz der Gemeinde und das allgemeine Priestertum hinein: „Die Ordnung kommt zum Leben und aus dem Leben hinzu als bildsames und anzupassendes Gefäß, und die innere Bestimmtheit der Gemeinde bleibt Zweck und Grund alles äußeren“ [1]. So kommt alles darauf an, daß die Kirche, wenn sie ihr Dasein innerhalb der nationalen Umgrenzung und im Frieden mit dem Staate ordnet, dennoch ihr Wesen nicht aufgibt, das kosmisch, und nicht national oder staatlich ist. Ihre Traditionen sind der Restauration und ebenso der Erweiterung wie der Vereinfachung fähig, aber unter allen Umständen fordert der Urgedanke der Kirche, daß sie sich „der evangelischen Oekonomie Gottes nicht überhebe, in keinem Fall sich Gewalt beilege, wider und ohne Gottes Wort etwas zu setzen oder bei der Seelen Seligkeit zu fordern, kein anderes ius divinum ihrer Ordnung als dasjenige, das in den lehrbaren so wie geoffenbarten Geboten und Verboten des Herrn enthalten ist, geltend mache“. Insbesondere muß sie auf jeden weltlichen Zwang und jedes leibliche, bürgerliche Strafrecht verzichten, „schuldlos an dem eigentümlichen Recht jeder anderen Lebensordnung bleiben, welche Gottes Stiftung für sich hat“, vielmehr „durch Gewalt des Wortes auf Reinigung und Belebung ihrer Art sich richten“. Das heißt, so kann *Nitzsch* das Ganze seiner systematischen Grundlegung schließen, die Kirche soll „lieber leiden als durch Vermischung mit Heidentum oder Judentum der Heteronomie anheimfallen“; sie soll sich „ihrer subjektiven Irrbarkeit bewußt, der Reformation offen erhalten, ohne ihr Erbe von Christus zu verleugnen“ [2].

Man sieht ohne weiteres, wie sehr die Auffassung und Theorie *Nitzschs* in allem grundsätzlichen innerhalb der bisher gezeichneten Linie des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs steht: er steht nicht in der Linie *Stahls*, sondern bewußt in der Linie *Schleiermachers* und *Puchtas*. Er ist auf der einen Seite auch hier ganz Schüler *Schleiermachers*, dessen Tradition er ja auch sonst am wirksamsten und, was mehr ist, am religiös tiefsten fortgesetzt hat. Von ihm hat er nicht nur den Blick für das Soziologische und die soziologischen Differenzierungen im geschichtlichen und ethischen Leben der Menschheit gewonnen, sondern er übernimmt auch fast unverändert seinen spezifischen Ansatz der Vielzahl nebeneinanderstehender Gemeinschaftsordnungen, der das Fundament von *Schleiermachers* Ethik bildet. Mit ihm stimmt er überein in der Fassung der Kirche als einer pneumatischen, im Geist wirkenden Größe, wie er entsprechend auch mit besonderer Vorliebe an den Kirchenbegriff des Paulus anknüpft. Dem entspricht es, daß auch bei ihm Idee und Begriff des Organismus zentrale Bedeutung besitzen; dem entspricht auch das Gefühl dafür, daß Staat und Kirche um ihrer organischen Eigenart ausgesprochen individuell geprägte und individuell bestimmte Sozialordnungen

[1] A. a. O. 16. [2] A. a. O. 16 f.

sind. Umgekehrt verbindet ihn mit *Puchta* nicht nur die vertiefte Auffassung des Rechts, die die historische Schule der Jurisprudenz gewonnen hat, sondern auch die starke Unterstreichung der aktivistischen Elemente des Kirchenbegriffs. Dem entspricht auch bei ihm das Verständnis für die besondere Aufgabe, die das Recht in der Kirche zu lösen hat, vor allem aber auch die Idee, daß Inhalt und Form der Rechtskirche entscheidend von der Eigenart der Wesenskirche her bestimmt werden müssen. Neu ist aber bei *Nitzsch* beiden gegenüber die ethische Begründung des Problems der Kirchenverfassung in der sittlich-kosmischen Idee der Ordnung, die sie schöpfungsmäßig beherrscht und ihr zugleich eine feste Stelle in der Totalität des christlichen Welt- und Geschichtsbildes zuweist, und die damit zugleich gegebene Doppelforderung, auf der einen Seite auch die Einordnung in das Verfassungs- und Rechtsleben der Kirche trotz seiner Menschlichkeit, Fehlbarkeit und Unvollkommenheit in den Kreis der ethischen Grundbeziehungen aufzunehmen und auf der andern Seite auch zugleich Eigenart und Wirkungsmacht des spezifisch *kirchlichen* Rechts ungleich stärker herauszuheben und zu begrenzen, als es noch *Puchta* tat. Die biegsamere, geschliffenere und begriffsreichere Art, die für Spekulation und Sprache der zweiten Generation, dem silbernen Zeitalter des Idealismus charakteristisch ist, gibt zugleich seinem Bild die größere Einheitlichkeit und Geschlossenheit gegenüber der spröderen und problematisierenderen Art, mit der *Schleiermachers* Konzeptionen nach Gestalt ringen. Der theologisch-ethische Charakter der Grundkonzeption und die erst von da aus einsetzende Durchdringung der besonderen Rechtsprobleme hat schließlich *Nitzschs* Ausführungen stärker als die naturgemäß von vornherein mehr zu der spezifisch juristischen Frage hinstrebende Schrift *Puchtas* auf die gleichzeitige Theologen- und religiös bewegte Laienwelt wirken lassen. Wobei freilich auch der starke Einfluß, den er als akademischer Lehrer auf den kirchlichen Nachwuchs wie auf die theologisch wissenschaftlich Mitstrebenden überhaupt hatte, noch besonders in Rechnung zu stellen ist.

Es stimmt mit dem ganzen inneren Zug in den Gedanken von *Nitzsch* überein, wenn ihr tragender Grund im dogmatischen Zusammenhang die Paulinische Idee des *σῶμα Χριστοῦ* und des Reiches Christi ist, das bewußt von dem Begriff der *βασιλεία θεοῦ* geschieden wird: Die Kirche ist in ihrer Selbstbetätigung nicht ohne weiteres das Reich Gottes, sondern sie ist das vermittelnde und vermittelte Reich des Herrn [1], und seine Gemeinde, deren Mitglied man freilich um des Reiches Gottes willen wird [2]. Dadurch wird dem Sein der Kirche die eigentümliche geschichtlich-eschatologische Spannung bewahrt, dadurch wird sie auch nach dieser Seite hin zu einer aktivistisch-energetischen Größe, darum besteht auch die Möglichkeit, den Gegensatz von unsichtbarer und sichtbarer Kirche aus seiner rationalistischen und positivistischen Uebersteigerung herauszulösen und in verhältnismäßiger Be-

[1] A. a. O. 297. [2] A. a. O. 344.

rechtigung beizubehalten. Wie es schließlich so auch gelingt, die Gegensätzlichkeit des Werdens und der Vollkommenheit im weitesten Maß innerhalb des empirischen Daseins der Kirche zu bejahen, ohne damit zugleich die in der heiligenden Kraft von Sakrament und Evangelium liegende Bejahung ihrer religiösen Existentialität aufzuheben. Das gibt dann den weit ins einzelne gehenden, alle charakteristischen Stufen von Gemeinde, Lehramt, Super- und Generalsuperintendentur, Kreissynode, Kirchenprovinz, landesherrliches Kirchenregiment umfassenden und sorgfältig analysierenden Erörterungen *Nitschs* die eigentümliche Elastizität, die bei allem Sinn für das Konkrete und Praktische doch niemals die große Gesamtlinie und den Zusammenhang mit den tragenden Grundgedanken verliert. Dabei müssen wir natürlich für den Zweck unserer Untersuchung die vielen traditionellen Bestandteile und die nicht von prinzipieller Bedeutung getragenen Einzelheiten beiseite lassen; nur etwa auf das feine Verständnis für die dauernde Bedeutung des Pneumatischen im kirchlichen Leben und damit auf das Verständnis für die auch seelsorgerliche Aktivität der Laien können wir hinweisen [1]. Vor allem aber sind es drei Punkte, in denen ein bedeutsamer Fortschritt vollzogen wird. Indem ganz im Sinne von *Puchta* die Gemeinde und das Amt in- und miteinander gedacht werden [2], wird zugleich mit großer Deutlichkeit herausgearbeitet, daß sich die Begriffe Ordnung und Dienst am Wort nicht decken, daß also nicht im *Stahlschen* Sinne die Gemeindeverfassung im Dienst am Wort aufgeht und das Pfarramt so das schlechthin allem andern rechtlich Vorgeordnete sein kann. Denn einmal ist der Inhalt seiner Verkündung nicht weltliche und Rechtsordnung, sondern als Evangeliumsverkündung geistliche und geistlich zu realisierende Ordnung, also eine ganz andere als jene, um die die Rechtsfrage und das Organisationsproblem geht. Und zweitens tritt auch der Pfarrer sein Amt nicht an als deus ex machina, erstberufener Apostel oder nach Willkür, sondern auf Grund einer Ordnung, der er auch vor, neben und nach seinem Predigtamt unterliegt. Darum kann kirchliche Gesetzgebung und Regierung nicht allein aus dem Predigtamt hervorgehen, im Gegenteil, die ungeschiedene Kombination der erbauenden religiösen und der ordnenden rechtlichen Tätigkeit würde beide wechselseitig nur schwächen [3]. Die Idee der Verfassung fordert also den Pfarrer ebenso wie den Aeltesten. Oder, wie wir *Nitzsch'* Gedanken auch formulieren können: *Die Idee einer Kirchenverfassung in evangelischem Sinn fordert eine institutionelle Trennung religiöser und kirchenregimentlicher Tätigkeit.* Von hier aus muß ihm das einseitige Hervortreten des Pfarramts in der spezifisch lutherisch-landeskirchlichen Entwicklung als bedenklich erscheinen: Der „Monismus des lehramtlichen Vorsteheramts" ist ein entscheidender Mangel, der nicht nur die natürliche Unterschiedenheit der Aemter unberücksichtigt läßt, sondern mit seiner einseitig monokratischen Form des Kirchen-

[1] A. a. O. 297, 344, 348. [2] A. a. O. 295, 257. [3] A. a. O. 303 f.

regiments die Gefahr des „theologischen Hierarchismus“ im katholischen Sinne heraufbeschwört [1]. Es muß also durch das Element der kollegialen Vertretung ergänzt werden: „in jedem gegebenen kirchlichen Gemeinwesen muß das pastorale und das Aeltestenelement unterschieden *und* in Einheit gefaßt werden.“ Und zwar auf allen Stufen des kirchlichen Lebens: in allen Kreisen der kirchlichen Tätigkeit muß die Amtstätigkeit der Einzelpersonen neben und mit einer Kollegialität bestehen. Mit anderen Worten — und das ist das zweite, auf dessen Herausarbeitung es ankommt: *Karl Immanuel Nitzsch hat die Theorie vom wesensnotwendigen institutionellen Dualismus des juristischen und des religiösen Elements in Gemeinde und Kirchenleitung endgültig ausgebildet und gesichert.* Dazu kommt als drittes das weit stärkere Verständnis für die eigentümliche Problematik des konsistorialen Elements, die *Nitzsch* gegenüber der allzu gradlinigen Auffassung nicht nur *Stahls*, sondern auch *Puchtas* besitzt. Er erkennt ganz richtig, daß in ihm eine Mischung territorialistischer und episkopaler Prinzipien vorhanden ist [2]; er formuliert glücklich, daß in ihm nicht eine Kombination von Priester- und Laienstand vollzogen, sondern ein Mit- und Zusammenwirken der weltlichen Regierungsgaben erstrebt wird [3]. Aber freilich gelingt es ihm nicht, an dieser Stelle — und das war ja für die praktische Neuordnung der Kirchenverfassung entscheidend — die Aufgabe und Funktion des konsistorialen Faktors innerhalb des Kirchenganzen in eindeutiger Weise allseitig festzulegen. Auch hier erkennt er wieder ganz richtig, daß das eigentliche Problem in der organischen In-Beziehung-Setzung von Konsistorium und Synode liegt, er erfaßt auch sehr deutlich, daß bei einer Fehllösung des Problems die Doppelgefahr besteht, daß entweder das Konsistorium die Synode konsequent zu einer möglichst nur beratenden Behörde herabzudrücken sucht, oder daß umgekehrt die Synode die Gelegenheit sucht, sich die Rechte einer politischen Volksvertretung anzueignen, daß, würden wir heute sagen, die Gefahr einer Parlamentarisierung der Kirche eintritt. Aber er verbaut sich selber die Lösung des Problems, indem er auf der einen Seite die Aufgabe darin sieht, eine „absolute Kirchengewalt“ zu vermeiden, also selber an die Klippe der politischen Analogie gerät und auf der anderen Seite — eigene rheinische Tätigkeit und Erfahrung mögen dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben — alles auf die spezielle Frage der Lehrstreitigkeit und ihrer Entscheidung zuspitzt. Damit wird das eigentlich *kirchenpolitische* Kernstück des Problems, d. h. die Frage der Macht- und Kompetenzverteilung zwischen beiden Faktoren für das Gebiet des innen- und außenkirchlichen Gesamthandelns nicht-seelsorgerlicher Art überhaupt unberührt gelassen und die Einzelvorschläge der Erweiterung des Konsistoriums um theologisch-gelehrte Mitglieder und seiner Ergänzung durch Synodalmitglieder wie eines Vorschlags- oder Wunschrechts der Synode selbst bleiben im Speziellen und Konkreten stecken, ohne die Prinzipienfrage selbst

[1] A. a. O. 295, 347. [2] A. a. O. 325 f. [3] A. a. O. 324 f.

zur Entscheidung zu bringen. Das ist um so merkwürdiger, als zurzeit der Publikation dieses Bandes von *Nitzsch'* Praktischer Theologie bereits der bahnbrechende Kirchenvortrag *Emil Herrmanns* von 1862 [1] vorlag; es ist ein Zeichen dafür, wie langsam sich die Gedanken des großen Juristen mit ihrem Eigensten und Besten auch in dem Kreise seiner nächsten kirchlichen Freunde durchgesetzt haben.

III. DER NIEDERSCHLAG DER JURISTISCHEN UND THEOLOGISCHEN ARBEIT IN DER KIRCHENGESETZGEBUNG DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

Mit dem letzten haben wir dann schon an das Problem gerührt, das uns vor allem beschäftigt, an die Frage: In welchem Maß hat die in dem vorhergehenden Kapitel skizzierte theologisch-juristische Ideengeschichte in die positive Verfassungsgesetzgebung der evangelischen Kirche Preußens eingegriffen? Daß die Antwort in der Arbeit der außerordentlichen Generalsynode von 1875 ihre Grundlage zu finden hat, ist klar; sie kann aber doch nicht allein von dort aus verfolgen. Denn auch jene Generalsynode ist wieder Glied einer längeren Entwicklung, wenn nicht legislatorischer Taten, so doch legislatorischer Versuche. Die Versuche *Friedrich Wilhelms III.* zur kirchlichen Neuordnung, die vor allem *Schleiermachers* bedeutende Arbeiten und Entwürfe ausgelöst hatten, waren nicht zum wenigsten an der Unfertigkeit der kirchlichen öffentlichen Meinung und an der Unentschiedenheit des einsetzenden theologischen und juristischen Theoriestreits gescheitert. Wie stand es in dieser Beziehung mit den Ergebnissen der *Generalsynode von 1846*, dem denkwürdigen Versuch *Friedrich Wilhelms IV.*?

Man weiß, daß der König selber von starken Sympathien für die Episkopalverfassung getragen war. Die Vorliebe für den starken und geschichtsbewußten Traditionalismus des englischen Kirchentums spielt dabei eine nicht unerhebliche Rolle; im ganzen nähert sich aber doch die Skizze seiner Verfassungsgedanken in dem vom vulgären Liberalismus der Folgezeit so oberflächlich verspotteten Sommernachtstraumbrief an *Bunsen* doch mehr den schwedischen und den *Schleiermacherschen* Episkopalgedanken. In den Verhandlungen der Synode von 1846 scheidet diese Gedankenreihe so gut wie ganz aus. Sie wird nur gelegentlich einmal erwähnt, und auch dann nur, um sie weil sie nicht vom unmittelbaren Drang der Kirche getragen sind, bewußt auszuschalten [2]. Im übrigen steht die Generalsynode ausgesprochen unter dem Einfluß der beiden Männer, die von den entgegengesetzten Ausgangspunkten her das zweifellos theologisch wie juristisch Bedeutsamste gesagt haben, eben *Stahl* und *Nitzsch*. Ihnen gegenüber treten alle anderen Gruppen und Mög-

[1] Vgl. unten S. 193ff. [2] Verhandlungsbericht der Generalsynode von 1846, 359.

lichkeiten zurück, einzig der Vertreter der *Schleiermacherschen Linken, Sydow,* hat an einer Stelle versucht, einen bedeutsamen Gegenpart zu halten. Von jenen beiden hat, seiner Veranlagung gemäß, *Nitzsch* den Hauptnachdruck seiner Tätigkeit, wie man weiß, in das Unions- und Bekenntnisproblem verlegt. Damit wurde *Stahl,* zugleich Berichterstatter der Kommission, zum äußerlich hervortretendsten Mitglied in der Erörterung der Verfassungsfragen. So führen seine gedruckten und mündlichen Berichte am klarsten und eindringlichsten in den Stand der Probleme in der damaligen kirchlichen Oeffentlichkeit Preußens ein.

Man hat später gelegentlich den *Stahl* der Generalsynode mit dem *Stahl* des Kirchenrechtsbuches in Gegensatz bringen wollen. *Stahl* hat sich selber sehr nachdrücklich dagegen verwahrt und auf die Identität der Grundanschauung hier wie dort hingewiesen. Das ist auf der einen Seite zweifellos richtig: *Stahl* hat die Betonung der Doppelheit eines von unten geformten, veränderlichen und eines höheren, über den Menschen stehenden unveränderlichen Elements, die er unter den Begriffen Gemeinde und Kirche begreift, auch in der Generalsynode festgehalten, ja zum Zentrum seiner eigenen Ausführungen gemacht. Auf der andern Seite ist aber doch eine bedeutsame Gegensätzlichkeit damit gegeben, daß gerade *Stahl* es ist, der für die Neuordnung des preußischen Kirchenwesens bewußt seinen eigenen Episkopalismus, zu dem er sich im übrigen in aller Offenheit bekennt [1], zurückstellt. Auch er will, wie die ganze Generalsynode — wir nehmen eine Formulierung auf, die unmittelbar aus ihrem Schoß stammt uud die mit dem Gefühl, damit der Zeitstimmung gegenüber etwas bahnbrechendes zu tun, gegeben wurde — „sich durchgängig auf den Stand der Praxis stellen und alles rein Theoretische und Ideologische ausscheiden“ [2]. Das bedeutet freilich damals etwas anderes, als wenn diese Formulierung etwa heute in einer Zeit eminent untheoretischer, ja theoriefeindlicher Praxis getroffen worden wäre. Es soll zunächst nichts anderes sagen als daß „man die Absicht hat, die Gemeinde so schnell als möglich in den Besitz einer brauchbaren Verfassung zu setzen“ und deswegen darauf verzichtet, „in den so sehr bestrittenen Grundsätzen über die evangelische Kirchenverfassung volles Einverständnis herbeizuführen“. Insofern akzeptiert man ebenso „das faktische Vorhandensein der Konsistorien“, wie „das Bedürfnis der Gemeinden, eine Vertretung zu erhalten“, als die Ausgangspunkte der eigentlichen Arbeit [3]. Nicht aber verzichtet man auf eine auch theoretische Erörterung und Begründung der zu erreichenden Ziele und der Form ihrer Erreichung überhaupt. Das wäre nicht nur diesem noch so ganz in der großen theoretischen, begrifflich-systematischen Schulung des klassischen Idealismus und der neu erstandenen evangelischen Theologie stehenden Geschlecht eine glatte Unmöglichkeit gewesen, sondern das wurde für die Synode auch dadurch positiv ausgeschlossen, daß

[1] A. a. O. 359. [2] A. a. O. 414. [3] A. a. O. 414.

sie den klar ausgesprochenen Willen hatte, eine den Grundsätzen der evangelischen Kirche entsprechende Verfassung zu geben oder anzubahnen [1]. So wird von diesem Gesichtspunkte her die Auseinandersetzung der Synode zugleich zu einer geistigen Auseinandersetzung auch über die theoretische Möglichkeit und Art einer Verbindung von Synodal- und Konsistorialelementen. Für *Stahl* selbst bedeutet dieser Zusammenhang, daß er sich in seinem Referat nicht auf die bloße Wiedergabe der Grundsätze der Kommission und ihre rein praktische Erläuterung beschränken darf; er gibt ihr Einführung und Motive mit prinzipiellen Ausführungen und in diesen steckt, wie auch aus der Versammlung heraus ganz richtig betont wurde, natürlich der Theoretiker *Stahl* darin. Indem er aber auf der einen Seite den anderen Teil seiner Grundansichten, die episkopalistisch-amtstheoretischen Gedanken ausschied und sich selbst bewußt auf das Ziel der Gesamtsynode, eine Kombination des tatsächlich vorhandenen konsistorialen Elements mit den zum Teil erst zu schaffenden synodalen Faktoren herbeizuführen beschränkte, steckt doch eben nicht der ganze Theoretiker *Stahl* darin [2]. Oder besser gesagt, es kommt in *Stahls* Auseinandersetzungen auf der Generalsynode nur auf eine aus praktischen Notwendigkeiten verkürzte und modifizierte *Stahlsche* Theorie an. Daß *Stahl* dies vermag, hängt mit der eigentümlichen Doppelseitigkeit seines geistig-politischen Charakters zusammen, die ihn überhaupt zu seiner so großen politischen und theoretischen Wirkung geführt hat. Sein Wesen wird auf der einen Seite charakterisiert durch die Energie, Kraft und Einheitlichkeit seiner konservativ-transpersonalen, politisch-ethischen Grundkonzeption, die ihm die große Geschlossenheit und Eindrucksmacht seiner Persönlichkeit gab und ihn zum geborenen Führer machte; auf der andern Seite ist er eine ungemein scharfe Intelligenz, die nicht nur ganz scharf Umfang, innere Begründung und positive Bedeutung des politisch tatsächlich Vorhandenen und Möglichen ermißt, sondern die auch in allen gegnerischen Zeitströmungen mit eindringender analytischer Kraft alles erfaßt, was in ihnen, von der grundsätzlichen Einkleidung der Parteisystematik und -dogmatik befreit, an relativ berechtigten und offenkundigen Bedürfnissen der Zeit wie der Sache vorhanden ist. So ist sein System bei aller Einheitlichkeit und Straffheit der Hauptlinien doch zugleich ein fortdauerndes Ringen um ein von der Grundposition aus mögliches Hineinnehmen alles positiven politischen Wollens der Zeit; so ist er ein Mann der klaren Doktrinen, ohne zugleich auch Doktrinär zu sein, und ein Mann praktischer Ausgleiche und Zusammenfassungen, ohne grundsatzloser Opportunist zu werden. Das hat ihn dazu befähigt, den politischen Konservatismus in Preußen aus der Enge einer zeitfrondierenden Junkergruppe in die Weite energischer und aktiver politischer Arbeit zu führen, und dem Ringen der Zeit nach neuen Rechts- und Lebensformen ein erhebliches Stück Weges nach vorwärts zu bahnen. Dabei

---

[1] A. a. O. 438 ff. [2] A. a. O. 414.

läuft in beiden Berichten seiner Tätigkeit seine Entwicklung verschieden, ja fast entgegengesetzt. Während im politischen Leben seine Fühlung mit den Realitäten in Preußen und Gesamtdeutschland immer enger wurde — es ist kein Zufall, daß er vor allem auch in der Lösung der Einheitsfrage *Bismarckschen* Ideen immer näher rückt —, entfernt er sich im kirchlichen Leben in der Endzeit seines Schaffens immer mehr von dem Anschluß an die unmittelbaren Gegebenheiten und vergräbt sich dementsprechend immer tiefer in das Spezifische seiner Theorie. Das gilt ebenso von seiner Stellung in der Verfassungs- wie in der Unionsfrage. Der Wendepunkt liegt aber ausgesprochenermaßen nach den Jahren 1846 und 1848 und hängt offenkundig für *Stahls* Entwicklung mit dem Scheitern des preußischen Kirchenverfassungs- und des deutschen Kirchenvereinigungsversuchs zusammen. Wären beide von Erfolg gewesen, so hätte die damit gegebene Notwendigkeit, die konkrete kirchliche wie theoretische Arbeit bei aller selbstverständlichen Beibehaltung des Grundsätzlichen in den Rahmen des Gegebenen einzugliedern, *Stahl* auch hier in die gleichen Bahnen geführt, die er politisch im Berliner und Erfurter Parlament beschritt. Es entspricht dem Ganzen, wenn *Stahls* kirchlicher Einfluß in den Jahren 1846 und 1848 am größten und in den damals mit ihm beeinflußten Wendungen auch am dauerndsten ist. So hat er wie im Politischen, so auch hier weit über die Kreise seiner engeren Anhänger hinaus auch in andere Gruppen hineingewirkt, die ihn sonst grundsätzlich ablehnen zu müssen glaubten, und ist damit zu einer der einflußreichsten Persönlichkeiten der Epoche geworden.

Für unseren Zusammenhang ist es nun von entscheidender Bedeutung, daß die Generalsynode den sachlichen Kern von *Stahls* Kirchengemeinde-Theorie akzeptiert hat. Sie konnte es, weil sie in der hier von ihm gegebenen Form von allen amtstheoretischen und episkopalistischen Weiterbildungen befreit war. Freilich, nicht in der besonderen Begriffstechnik der *Stahlschen* Formulierung — gerade um diese entspann sich eine umfangreiche Debatte —, aber doch in dem Sinne, daß, wie der den Vorsitz führende Minister *Eichhorn* zusammenfaßte, für die Verfassungsidee „das Kirchliche, das gemeinsame Höhere, von oben Gegebene, überall den Kern, den Geist und das Zentrum ausmachen solle, welches aber nur darstellbar sei in der Gemeinde, nicht von ihr trennbar“ [1]. Das konnte vor allem deshalb geschehen, weil auch von presbyterialer Seite die wesentliche Bedeutung dieses Höheren, Unwandelbaren in der Kirchenverfassung betont wurde [2]. *Das heißt aber nichts anderes, als daß in diesem Zusammenhang das sich in der Versammlung aussprechende Rechtsbewußtsein der preußischen Kirche mit aller Entschiedenheit und Klarheit für die theoretische Konstruktion des Kirchenbaues vom naturrechtlichen Kollegialismus wie vom rein kongregationalistischen Gemeindeindependentismus abwandte.* Das ist ein Vorgang, der bei der starken individualistischen Strömung der Zeit,

---

[1] A. a. O. 435. [2] A. a. O. 435, 362 ff., 415.

wie sie sich dann vor allem im Politischen auswirkte, schlechterdings nicht überschätzt werden kann; es bedeutet damit zugleich aber auch *die bewußte Abtrennung und Entgegensetzung von und zu allen Analogieversuchen in der Welt des Staatlich-Politischen.* Einig war sich auch die Versammlung in der praktischen Notwendigkeit einer Kombination des synodal-presbyterialen mit dem konsistorialen Element. Von einer Seite hatte man daher angeregt, infolgedessen jede Diskussion über das grundsätzliche Wie dieser Kombination zu unterlassen und sich rein auf die konkrete Erörterung der einzelnen Zuständigkeitsnormen einzulassen [1]. Das wurde mit Recht abgelehnt; nicht nur, weil, wie man gelegentlich betonte, die Generalsynode nicht eigentlich gesetzgeberische Befugnis hatte und ihre Darlegungen und Beschlüsse gegenüber dem Kirchenregiment nur nach Maßgabe des Gewichts ihrer inneren Gründe wirkten [2], sondern vor allem, weil eine Kombination nicht zu vollziehen war, wenn man sich nicht über die Natur der beiden Faktoren und die Verteilung des Schwergewichts bei ihrer Kombination ins Klare kam. Und hier setzt naturgemäß die Problematik am stärksten ein, die zuletzt, genau wie im gleichzeitigen Schrifttum, nicht zu einer einhelligen Lösung kam. Dabei ist es gerade auch wieder *Stahl* gewesen, der in seinen Ausführungen zur Einleitung und Begründung des Entwurfs bedeutsame Ansätze nach der Richtung einer wirklich positiven Lösung hin machte.

Das große Problem der Zeit ist die Befreiung der Kirche vom Territorialismus, die Durchbildung ihrer Verfassung im wesentlich kirchlichen Sinn, d. h. ihre Gliederung in einer Art und Weise, daß in ihr die spezifisch kirchlichen Gesichtspunkte in der Lenkung bestimmend werden und die evangelischen Grundlagen auch beim Wechsel der Meinungen und Leidenschaften gewahrt bleiben. Das ist das Gegenstück zu der aktivistischen Kräftigung und Belebung, die die Kirche durch die Einrichtung presbyterial-synodaler Institutionen erlangen soll; es soll erreicht werden nicht nur durch die Anerkennung, daß Wort Gottes und evangelisches Bekenntnis das unterste Fundament aller Verfassung und die höchste Norm der Kirchengewalt bilden, sondern auch durch eine Dreiheit von organisatorischen Normen: die Schaffung eines Oberkonsistoriums als höchster Disziplinarinstanz der Kirche, durch Schaffung einer Verpflichtung der Konsistorialmitglieder, die sie als wahrhafte Kirchenbehörde an Normen und Zwecke der Kirche bindet, und durch die Ausgestaltung der Stellung der Generalsuperintendenten in ihrer Funktion als rein kirchlicher Amtsmittelpunkte [3]. Der konsistoriale Faktor soll also nicht nur beibehalten, sondern bewußt verkirchlicht werden. Damit erwächst aber sofort das Problem der „Wechselwirkung und gemeinsamen harmonischen Entwicklung“ mit dem presbyterial-synodalen Faktor. Ideell liegt sie darin, daß der synodal-prebyteriale Faktor die Institution der Kirche als Ganzes wie insbesondere die leitenden konsistorialen Organe vor dem Abgleiten

[1] A. a. O. 361. [2] A. a. O. 406. [3] A. a. O. 114 f.

in die Hierarchie, die anstaltlich-konsistorialen Elemente dagegen die Gesamtgemeinde und deren Vertretung vor Destruktion und Selbstüberstürzung schützen soll. Beide Faktoren zusammen behüten sich also wechselseitig vor einer Profanierung und Politisierung der Kirche von oben wie von unten her [1]. Praktisch verteilen sich die Rollen dann so, daß die Konsistorialverfassung gegenüber dem Wahlsystem und dem steten Wechsel der presbyterial-synodalen Verfassung den großen Vorzug der stabilen Trägerschaft der Kirchenleitung hat [2]. Nicht nur, daß die Synode sich in mannigfache Parteien und Gruppen zerbröckelt und bald aus diesen, bald aus jenen Mitgliedern besteht: eine Zentralgewalt darf sich überhaupt nicht durch den Zusammenfluß der Radien erzeugen, sondern muß — das ist echtester *Stahl* — als Punkt über und außer den Radien stehen [3]. Daraus ergibt sich, daß die Konsistorialverfassung unentbehrlich für den festen Grundbau der Kirche ist; sie ist es, die das synodale und presbyteriale Element tragen soll, die sich in jenem Grundbau verbinden und als die freie Lebensregung der Kirche, als der Gegensätze ausgleichende und persönliche Annäherung vermittelnde Faktor auftreten soll [4]. Kirchenregiment und Gemeindevertretung werden so prinzipiell voneinander getrennt — das ist auch deswegen ein Vorzug, weil „überall die reicher gegliederte Verfassung der einfachen vorzuziehen ist“ [5]. Das Problem ist nur, sie beide in die rechte Stellung gegeneinander zu setzen. Das erfolgt so, daß die obere Verwaltung und Disziplin in den Händen des konsistorialen Elements liegt, während die Synode das Kirchenregiment durch eigene Ueberwachung des kirchlichen Zustandes, durch Anzeige und Beschlußnahme unterstützen und in Besprechung, Erinnerung und Beschwerde einen moralischen Einfluß auf das Kirchenregiment ausüben kann. Der Grundbestand der Kirche in Lehre, Kultus und Disziplin aber ist als Gemeingut der Kirche, soweit er überhaupt abänderbar ist, nur mit Zustimmung beider Faktoren veränderbar. Dazu tritt dann schließlich noch eine Gruppe von Gegenständen, für die ein unmittelbares Zusammenwirken und Sichdurchdringen beider Elemente vorgesehen ist [6].

Das, was *Stahl* hier entwickelt, können wir die *Theorie des rechtsinstitutionellen Dualismus des kirchlichen Lebens* bezeichnen. Dieser Dualismus liegt darin begründet, daß er zwei verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens zu gesondertem und reinem Ausdruck verhelfen und damit zwischen ihnen eine wechselseitige Korrektur und Balance herbeiführen will. Dabei fällt freilich auf, daß er die beiden Seiten des kirchlichen Lebens sehr verschieden wertet: nur die im Konsistorialsystem zum Ausdruck gelangende repräsentiert ihm eigentlich ein positives Prinzip, während die im Synodalsystem sich vergegenständlichende im wesentlichen doch nur nach der negativen Seite, der Verhinderung des Hierarchismus und der Ueberwachung und Korrektur der kirch-

---

[1] A. a. O. 115. [2] A. a. O. 116. [3] A. a. O. 433.
[4] A. a. O. 433. [5] A. a. O. 117. [6] A. a. O. 117.

lichen Verhältnisse zur Geltung kommt. So verschiebt sich in der Kompetenzverteilung das Schwergewicht deutlich zugunsten des konsistorialen Faktors; dazu kommt auch hier das Hineinspielen seines Schemas vom konstitutionellen Staat, das sich vor allem in der Uebernahme des Grundsatzes von einer nur gemeinsamen Abänderung des Rechtsbestandes ausprägt, aber freilich hier, bei dem praktischen Zurücktreten der Gesetzgebungs- gegenüber der Verwaltungstätigkeit des kirchlichen Lebens, zuungunsten des Synodalfaktors ausschlägt.

Die Verfolgung der an *Stahls* Vorschläge anknüpfenden Diskussion gehört zu den interessantesten Partien der Verhandlungen der Generalsynode von 1846. Nicht nur Zeitstimmung und kirchliche Strömungen prinzipieller und lokaler Gegensätzlichkeit finden in ihr einen sehr bezeichnenden, bei aller Vornehmheit der Verhandlungsform mit stärkster begrifflicher Deutlichkeit zugespitzten Ausdruck; auch für den Vorgang einer inneren Annäherung entgegengesetzten Rechtsauffassungen und der allmählichen Anbahnung einer neuen, Elemente beider Grundpositionen zu einem höheren Ganzen zusammenfassenden Anschauung ist sie von großem, rechtspolitischem wie rechtspsychologischem Interesse. Ganz ist freilich gerade dieses Ziel nicht erreicht worden. Das war zum guten Teil darin begründet, daß, der ganzen Zeitlage entsprechend, die Uebernahme des Konsistorialprinzips naturgemäß mit der Realität des landesherrlichen Kirchenregiments verbunden war und die Erörterung der Organisationsvorschläge mit der ganzen Problematik dieses letzten Begriffs belastet wurde. Es war einem guten Teil der Versammlung, etwa Vertretern der *Schleiermacherschen* Linken, vollständig unmöglich, sich die Konsistorien als wirklich kirchliche Behörden zu denken [1]. Freilich stellt sich die überwiegende Mehrheit dann doch auf diesen Standpunkt und nahm die entsprechende Formel des Verpflichtungseides an [2]. Dazu kam dann aber vor allem auch die große Differenz in der Bewertung der beiden Verfassungselemente. Zwar der Standpunkt der *Schleiermacherschen* Linken, die in *Sydow* sehr stark unter dem Eindruck des englisch-schottischen Kirchensystems stand und das landesherrlich-konsistoriale Element nur im Sinne eines Vetorechts zulassen wollte, blieb vereinzelt; mit Recht konnte ihm *Stahl* entgegnen, daß das mit einer Ausschaltung des Konsistorialelements gleichbedeutend und damit die Uebernahme *beider* Faktoren, wie sie die Versammlung doch wollte, unvereinbar sei [3]. Gewichtiger war der dort ebenfalls, aber auch von anderer Seite vertretene Einwand, daß die Stabilität des Kirchlichen im Element des Worts Gottes, oder wie *Sydow* es wollte, im Element der Theologie liege [4]; aber auch hier konnte *Stahl* mit Recht entgegenhalten, daß es sich dabei um stabile Elemente, aber nicht um ein stabiles Kirchenregiment handle, d. h. können wir formulieren, um Stabilität im juridisch-organisatorischen Sinne [5]. Vor allem aber war auch innerhalb der Kombi-

[1] A. a. O. 603 f. [2] 604 ff. [3] A. a. O. 433.
[4] A. a. O. 412, 433. [5] A. a. O. 433.

nation der beiden Elemente ja die größte Variationsmöglichkeit in bezug auf die theoretische und praktische Verteilung des Schwergewichts möglich. Das konnte nicht nur zu Protesten gegen die zu starke Betonung des landesherrlich-konsisterialen Faktors führen [1], sondern auch zu der positiven Betonung des presbyterialen und synodalen Elements [2] und zuletzt zu der der *Stahlschen* fast genau entgegengesetzten Formulierung fortgehen, daß „mit der Konsistorialverfassung ein presbyterialer und synodaler Organismus der evangelischen Landeskirche zu verbinden sei" [3]. D. h. der eigentliche Organismus der Kirche erschien für diese Auffassung als presbyterial-synodal und das Konsistorium als etwas geradezu außerhalb desselben stehendes, wenn ihm auch die kirchenregimentliche Funktion als solche nicht abgesprochen, aber freilich auch lieber als „obrigkeitlich" bezeichnet wird. Ganz allgemein kann man sagen, daß auf diesem Flügel der Synode mehr die Grundstimmung bestand, das konsistoriale Element lediglich als historische Realität sei es aus praktischen Gründen, sei es aus geschichtlichem Sinn zu akzeptieren, nicht aber um seiner prinzipiellen Bedeutung willen. Natürlich fehlt es umgekehrt auch nicht an Stimmen, die alles Schwergewicht in den Landesherrn und seine Konsistorien fallen lassen wollen [4]. In charakteristischer Weise wendet sich *Stahl* auch hiergegen — ein Zeichen, wie ernst es ihm um eine wirklich vermittelnde und synthetische Lösung ist — um nicht die Synode lediglich zum Hilfsorgane des landesherrlichen Kirchenregiments herabdrücken zu lassen [5]. Am bedeutsamsten ist natürlich die Stellung von *Nitzsch,* während sonst, abgesehen von *Sydow,* die von theologischer Seite gehaltenen Reden auffällig an Bedeutung und Inhalt zurücktreten. Sie ist vorsichtig und entschieden zugleich, vermag freilich — und das ist vielleicht der stärkste Beweis für die innere Unfertigkeit in den geistigen Grundlagen der Zeit — auch ihrerseits das Problem nicht zu lösen. Sie erkennt auf der einen Seite an, daß die Kommissionsvorschläge vor allem die innere Kirchengesetzgebung gegen die landesherrliche Obergewalt sichern, sie hebt aber auch ihren eigentlich schwachen Punkt nachdrücklich hervor: Konsistorial- und Synodalprinzip sind eigentlich Prinzipien, die sich gegenseitig aufheben; wenn sie zusammen bestehen sollen, müssen sie sich beide ändern und ihren ausschließlichen Charakter aufgeben, die Vereinigung gibt es nur von beiden Seiten. Das sei in dem Entwurf wohl in vielen einzelnen Vorschlägen berücksichtigt, aber nicht im Prinzip erfolgt. Mit anderen Worten: ihm erscheint eine wesentliche Verschiebung des Schwergewichts gegenüber der historischen Rolle der Konsistorien im Osten notwendig, ohne daß er doch die Konsistorien selbst aufheben will. Das Bewußtsein von der konkreten Schwierigkeit dieser Veränderung unter den gegebenen Umständen führt ihn dazu, diesen ganzen Vorgang vorsichtig in die allmähliche Entwicklung der Zukunft hineinzuver-

---

[1] A. a. O. 367, 406. [2] A. a. O. 362. [3] A. a. O. 362. [4] A. a. O. 434.
[5] Vgl. aber doch immerhin *Julius Müller* 427, *Strauß* 429, *Roß* 407.

legen; in diesem Sinn schlägt er dann als grundsätzliche Formel der Versammlung vor: „es möge ... eine Vereinigung der Konsistorial- und Presbyterial-Synodal-Verfassung der evangelischen Kirche gegründet und der Weg dazu durch die im Folgenden bezeichneten Einrichtungen gebahnt werden“ [1]. Er kommt dann freilich selber über die allgemeine Formel „um den Konsistorien eine rechte Selbständigkeit zu verschaffen, sei es nötig, daß ihrer Wirksamkeit die presbyteriale Tätigkeit substituiert werde“, nicht hinaus. So konnte ihm *Stahl* nicht nur entgegenhalten, daß bei ihm die Angabe des Orts, in den „der formelle Zentralpunkt falle“ und die Bezeichnung des historischen Ausgangspunktes fehle, aus dem sich das Neue entwickeln solle, sondern auch, daß das Problem der steten Handlungsbereitschaft der Verwaltungsstellen überhaupt nicht berührt sei, und daß etwa eine Stellung der Konsistorien, die sie nur zur exekutiven Behörde für die Synodalbeschlüsse machte, eben wieder das eigentliche konsistoriale Element aufhöbe [2]. Daneben bekämpfte er naturgemäß auch den Fehlgedanken, einen Verfassungsentwurf, der doch seinem Wesen nach auf Gültigkeit und Sicherheit abgestellt sei, von vornherein nur als etwas Transitorisches, als „bloßen Durchgangspunkt“ zu gestalten [3]. Im übrigen bringt sein Schlußwort noch eine Weiterführung und Bereicherung seiner Theorie in der Unterscheidung zwischen „formellem“ und „materiellem“ Zentralpunkt der Verfassung, d. h. demjenigen Bestandteil, der formell alle Tätigkeit anregt, ermöglicht und unter seiner Autorität zum Vollzug bringt, und dem, der den Einfluß auf den inhaltlichen Teil der Beschlüsse hat. Freilich kann er auch hier nur sagen, daß das Gutachten der Kommission, das den formellen Einheitspunkt für die beabsichtigte Verfassung in den Landesherrn verlegt habe, damit „über den materiellen Schwerpunkt noch nicht gesprochen habe“; vielmehr „könne für alle materiellen Fragen das Gewicht auch in die Synoden fallen“ [4]. Damit ist auch nach dieser Seite die praktische Lücke im Entwurf nur zu deutlich zum Ausdruck gekommen; es ist bezeichnend, daß das zusammenfassende Schlußwort *Eichhorns* sich darauf beschränkt, vor der Erörterung allgemeiner Prinzipien und unbestimmter Ideen zu warnen, dann aber auch — und hierin steckt, wie wir noch sehen werden, etwas sehr Bedeutsames — auf „den Begriff Verwaltung“ als einen „sehr umfassenden“ hinzuweisen [5]. So einigt man sich schließlich auf die allgemeine Formel *Julius Müllers* „es möge . . . eine Vereinigung der Konsistorial- und Presbyterialverfassung in der evangelischen Kirche begründet werden in der Weise, wie im Folgenden angegeben“ [6]. Man hielt prinzipiell an der Gleichwertigkeit der Elemente fest, wenn auch tatsächlich in dem nachher angenommenen Verfassungsentwurf das Schwergewicht durchaus auf Seiten des konsistorialen Faktors blieb und damit die von *Stahl* praktisch vorgeschlagene Linie die entscheidende Bestimmung für das Ganze gewann.

---

[1] A. a. O. 407. [2] A. a. O. 431. [3] A. a. O. 434. [4] A. a. O. 434.
[5] A. a. O. 436. [6] A. a. O. 437.

Freilich, die Beschlüsse der Synode wurden vom König nicht bestätigt. Und damit hat für die Folgezeit nicht der konkrete Inhalt ihrer positiv-gesetzgeberischen Vorschläge, wohl aber der allgemein geistige Inhalt ihrer Verhandlungen in der Kritik, Aufnahme und Weiterbildung durch die gleichzeitige Theologie und Kirchenrechtswissenschaft Einfluß gehabt. Es ist von innerer Logik, wenn am Eingang auch der neuen kirchengesetzgeberischen Epoche, die in Preußen mit der „Neuen Aera" König *Wilhelms I.* eröffnet wird, wieder eine theoretische Besinnung über die juristischen Grundformen einer evangelischen Kirchenverfassung steht, freilich die Besinnung eines Mannes, der zugleich der größte Praktiker in der Kirchengesetzgebung des 19. Jahrhunderts werden sollte. Es ist der Name *Emil Herrmann*, der damit in unseren Zusammenhang tritt.

Stärker noch als in seinem berühmten Vortrag über die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung von 1862 [1], der die eigentliche Quelle seiner theoretischen Ansichten bildet, bringt die kurz vorher erschienene kritische Besprechung des sächsischen Kirchenverfassungsentwurfs [2] zum Ausdruck, was den glänzenden Juristen, warmherzigen Christen und wirklichkeitsbewußten Kirchenpolitiker in das Problemgebiet des kirchlichen Verfassungsrechts hineingewiesen hat und die grundlegende Position seines späteren gesetzgeberischen Handelns bildet. Der lebendige Neuanbruch religiösen Geistes, der den Blick für die weite Kluft zwischen Aufgabe und Leistung der evangelischen Kirche schärft, bildet den Ausgang; der Wille zum Aktivismus der Kirche, nicht minder scharf und energisch bei ihm als bei *Puchta* und *Nitzsch* ausgeprägt, der die in der Kirche geweckten religiös-ethischen Kräfte auch für das kirchliche Handeln sammeln und verwenden will, bildet das zweite Motiv. Dazu tritt der bewußte Wille zur Anknüpfung an das historisch Gewordene, das nun freilich — deutlich spricht hier der gleiche Geist der historischen Rechtsschule, der bei *Puchta* so lebendig war — nicht etwa nur äußerlich als die unausweisliche Realität des nun einmal Gegebenen akzeptiert, sondern viel tiefer und wesenhafter gefaßt wird. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die sich gegliedert und verfaßt hat durch die geschichtliche Betätigung ihres *Prinzips*. Freilich nicht so, daß damit dieses Prinzip sich schon erschöpfend ausgewirkt hätte. Es wirkt vielmehr noch weiter und setzt gerade konkrete Tagesforderungen aus sich heraus. In der Geschichte wie in der Postulation des zeitgenössischen kirchlichen Bewußtseins kommt dieselbe Grundkraft, kommt derselbe Wille zur Kirche zum Ausdruck. Darum, wegen der Identität des hier und dort in Erscheinung tretenden Prinzips, nicht aber um äußerer Kompromisse willen ist ein „Haushälterisches Umgehen" mit dem Ertrage bisheriger kirchenverfassungsrechtlicher Arbeit notwendig [3].

---

[1] *Emil Herrmann*, Ueber die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung, 1862.

[2] Zeitschrift f. Kirchenrecht I, 43 ff. (1861). [3] A. a. O. 43 f.

Man sieht sofort, daß eine solche Grundauffassung bei einem systematischen Aufriß des Kirchenbaugedankens ganz bestimmte Forderungen aufstellen muß. Sie bedeutet einmal mit innerer Notwendigkeit die Aufnahme beider historisch als kirchliche Verfassungsprinzipien auftretenden Systeme, des konsistorialen wie des synodalen; eine Lösung, die wie der spätere *Stahl* und seine Freunde die Verfassung lediglich im Sinne einer selbständigen Gestaltung der Konsistorien oder der Errichtung eines episkopalen Aufbaues formieren will, muß damit von vornherein entfallen [1]. Das Problem der Organisation der Landeskirche ist das Problem der Organisation eines aus einer Vielheit von Gemeinden bestehenden Kreises, die sowohl das Problem des Kirchenregiments aufrichtet wie umgekehrt die Realität organisierter Gemeinden, die bewußt auf Autonomie und Souveränität der Einzelgemeinde verzichten, voraussetzt. Es verlangt darum, daß für die Organisation auf letzte kirchliche Prinzipien zurückgegangen wird. Das bedingt aber zugleich die Auseinandersetzung mit den Analogien zu staatlichen Verfassungsforderungen, die kirchengeschichtlich eine so große Rolle gespielt haben, und verlangt schließlich auch, daß die Einheit des alles, das Alte wie das Neue umfassenden Ganzen zu klarer Deutlichkeit entwickelt wird.

Die Entgegensetzung zu dem Verfahren der Generalsynode von 1846 ist damit von selbst gegeben. Gegen sie richtet sich, wenn auch ihr Name nicht ausdrücklich genannt wird, die ganze Auseinandersetzung *Herrmanns*, die mit großer Energie eine „bloß historische“, nur „äußerlich kombinierende Methode“ der Verbindung beider Prinzipien als unmöglich nachweist. Gewiß, auch er erkennt das Berechtigte in den dabei waltenden Motiven an: daß man in den Konsistorien eine einfachste wirklich vorhandene Zentralgewalt besitzt, die, stets vorhanden, mit stetigen, durch die Erfahrung erworbenen Grundsätzen und Maximen arbeitet, während umgekehrt in der Synode die Glieder des Ganzen auch an den Aufgaben des Ganzen teilnehmen und ihre Handlungsfähigkeit so in der Schule des Lebens und der Erfahrung entwickeln können, so daß die Handlungen des Ganzen mit einer gewissen Sicherheit der Glieder aufgenommen werden und damit eine entsprechende Gewähr ihrer Wirksamkeit haben. Und ebenso akzeptiert er es, wenn diese Kombination sich nicht nur im Positiven ergänzen, sondern gerade auch im Negativen kompensieren soll: daß die Gefahr der Konfusion von Kirchlichem und Politischem, von unfruchtbarem Experimentieren, von Unterdrückung der Gemeindetätigkeit, von Erlahmen und Einschlummern der Konsistorien durch die Existenz der Synode verhindert wird, während die mit dieser verbundenen Gefahren eines leichten Zerfalls, eines nur zeitweise handlungsfähigen Zustandes, der durch den Mitgliederwechsel fehlenden Festigkeit der Arbeitsgrundsätze eben durch die Tätigkeit der Konsistorien aufgewogen werden [2]. Aber — und damit trifft er in das Herzstück des auf der Synode so

[1] Ueber die Grundlagen usw. 5 f. [2] A. a. O. 7 ff.

heiß umstrittenen Problems und nimmt zugleich die Kritik des ihm ja auch kirchenpolitisch nahestehenden *Nitzsch* auf — trotz dieser Ergänzung bleibt ein Widerspruch zwischen beiden Typen, der sich durch eine bloße Verbindung nicht lösen läßt. Denn sofort erhebt sich die Frage, wie weit jeder Faktor zur Geltung kommen und wie weit er durch den anderen beschränkt werden soll. Es muß also ein einheitliches Prinzip gesucht werden, das über eine nur äußerliche Beschränkung hinaus die Sonderstellung jedes Faktors im Sinne der Entfaltung seines „gliedlichen Rechts" umschreibt oder, wie wir es dem gleichen Gedanken nach auch umschreiben können, den funktionellen Sinn innerhalb des kirchlichen Gesamtorganismus herausarbeitet. Nur so ist es möglich, die kirchliche Praxis vor einem ständigen Kompetenzstreit und wechselseitigen Mißtrauen zu bewahren [1].

Ein solches Prinzip versucht nun freilich — und damit beginnt die Auseinandersetzung mit *Richard Rothe* und dem badischen Verfassungstypus — die Theorie des kirchlichen Konstitutionalismus. Gewiß, insofern Kirche und Staat beides sittliche Gemeinwesen sind, kann man von gewissen Analogien sprechen. Aber es sind doch auch zugleich wieder qualitativ verschiedene sittliche Gemeinwesen in Grundlage wie Bestimmung ihres Wesens. Das bedingt aber eine entsprechende Verschiedenheit der Wirkungsweise der Organe, mit denen sie handeln; eine Kompetenzverteilung zwischen konsistorialem und synodalem Bestandteil der Kirchenverfassung nach dem Vorbilde des monarchischen und repräsentativen Elements im staatlichen Leben ist von vornherein unmöglich. Es ist, prägt er in klassischer Formulierung und bekennt sich damit zugleich zu dem großen Urgedanken, den *Schleiermacher* der deutschen Sozialphilosophie gegeben hat — „gültiges Gesetz, daß das, was ein Gemeinwesen besonderer Art zur Energie produktiven Handelns erhebt, nicht in demjenigen besteht, was es mit andern Arten der Gattung gemein hat, sondern in dem, worin es sich von ihm unterscheidet. Das Individuelle ist, wie in den Einzelpersonen, so in den sittlichen Gesamtpersonen der Quellpunkt, aus dem ihre besondere Lebensgestaltung, die Richtung und Art ihrer Tätigkeit fließen muß, wenn sie kein farbloses und charakterarmes Dasein führen, sondern sich selbst, die Mission vollbringen sollen, die der Rechtfertigungsgrund ihres Bestehens ist" [2]. Die Analogie des Konstitutionalismus bedeutet nichts anderes als der Kirche willkürlich fremde exekutive und repräsentative Organe oktroyieren [3].

Die Kirche ein individuell bestimmter Organismus, der darum eine eigentümliche und nur ihm gemäße Institution aus sich heraus setzt — man sieht, es ist die organische Sozialtheorie des Idealismus, die auch die Methode der Gedankenführung im einzelnen bestimmt. Der entscheidende Unterschied zwischen Staat und Kirche als Gemeinschaftsgrößen liegt für die ver-

---

[1] A. a. O. 9. [2] A. a. O. 12. [3] A. a. O. 13.

fassungstechnische Frage schon in ihrer kleinsten lokalen Einheit, der Gemeinde. Die kirchliche Lokalgemeinde ist — und damit wird die eigentümliche Doppelbedeutung des *ἐκκλησία*-Begriffs bei *Paulus* aufgenommen — selbst schon Kirche. Denn der wesentliche Beruf und die wesentliche Funktion der Kirche, durch Wort und Sakrament zum Glauben gesammelte und — auch dies aktivistisch-missionarische Element wird noch eigens unterstrichen — zum Glauben sammelnde Gemeinschaft zu sein, liegt schon vollständig in der Lokalgemeinde: sie ist Ortskirche, mikrokosmische Kirche mit allen der Kirche wesentlichen Aufgaben und Tätigkeiten; in ihr organisiert sich bereits die Idee der Kirche [1]. Das gilt aber umgekehrt nicht etwa auch von der bürgerlichen Gemeinde: von ihr kann man nicht sagen, daß sie bereits die Idee des Staats verkörpert. In der Kirchengemeinde hat das Lokale bloß die äußere Bedeutung eines räumlichen Abschließungsgrundes; in der bürgerlichen Gemeinde aber bestimmt es Aufgaben und Funktionen von innen her. „Weil durch das Zusammenwohnen auf dem engen Raum und die beharrliche Nähe der Personen und sachlichen Güter eigentümliche gemeinsame Interessen materieller, ästhetischer, ethischer Natur sich ergeben, besteht" — deutlich setzt hier die organisch-theoretische Grundlegung der Selbstverwaltungsidee der preußischen Reformzeit ein — „die bürgerliche Gemeinde als ein selbständiger Lebenskreis und hat an der Pflege jener Interessen seine von dem Zweck des Staats so verschiedene Mission, daß sie nicht einmal als eine Unterabteilung, sondern nur als eins der vielen sozialen Elemente des Staats aufgefaßt werden kann". Der Staat ist dementsprechend auch keine bloße Einigung von bürgerlichen Gemeinden, sondern ein ursprüngliches Ganze, welches seine Mission, seine Gewalt von keinem andern ableitet, sondern sie so schlechthin in sich selbst trägt wie die einzelne Person ihren sittlichen Beruf. Umgekehrt ist aber gerade jeder umfassendere Kirchenkreis ein Komplex von Kirchengemeinden, der als Ganzes keine höhere Mission hat, als schon in der Ortskirche liegt [2]. Darum müssen alle Kirchengenossen Glieder einer Kirchengemeinde sein und kann alles Mithandeln in der Kirche nur mittels der Gliedschaft in der Einzelgemeinde erfolgen [3]. Deshalb ist die Repräsentation des den umfassenden Kirchenkreis vertretenden Organismus als Repräsentation der Kirchengemeinden zu denken und zu gestalten, etwas, was für den Staat sinnlos wäre. Darum ist aber auch vor allem die Analogie von Landesherrn und Konsistorium zu monarchischer Gewalt sinnlos; denn in dieser drückt sich die ursprüngliche Einheit und Eigenständigkeit der staatlichen Gewalt aus — Kirchengewalt ist aber gerade von der ursprünglichen Gewalt der Gemeinde abgeleitetes Recht und darum nur Träger ganz bestimmter, auf die Leitung der Gesamtgemeinde, der verbundenen Gemeinde, bezüglicher Befugnisse. So stark ist die Betonung des gemeindlichen Elements bei *Herrmann*, daß er ihnen sogar unter Umständen,

[1] A. a. O. 19 f. [2] A. a. O. 15. [3] A. a. O. 15.

wenn nämlich die Kirchenleitung ihre Macht nicht zur Förderung, sondern zur Verletzung der evangelischen Gemeingüter mißbraucht, das Recht der Loslösung und Fürsorge für eine andere Regelung der regimentlichen Angelegenheit einräumt, sei es, daß die Gemeinden dieses Recht an sich ziehen, sei es, daß sie es in neuen Verbindungen mit andern regeln [1]. Darum können aber auch die Synoden nicht als kirchliche Analoga zu dem staatlich-parlamentarischen Körper behandelt werden. Das Parlament hat zwar einen wichtigen Anteil an der Gestaltung des Staatslebens, aber — wir erinnern daran, daß das Problem des Konstitutionalismus in der Kirche zur Debatte steht und damit die gleichzeitige Welt des monarchisch-konstitutionellen Verfassungsstaats das politische Objekt der *Herrmannschen* Untersuchung bildet — genau gesprochen keinen Anteil an der Staatsgewalt, d. h. dem Staatswillen, der den Staatszweck handelnd vollzieht. Dieser hat vielmehr seinen besonderen Träger, eben den Monarchen, der freilich die Staatsgewalt nicht nach Willkür und Subjektivismus, sondern in Einklang mit Staatsbewußtsein und Bedürfnis des gegebenen Staatsvolks ausüben soll. Das Problem der Volksvertretung im konstitutionellen Staat ist das Problem der Verschiedenheit und der inneren Beziehung von Staat und Volk. Weil das Volk nicht der Staat ist, handelt die Volksvertretung auch nicht als Staatsgewalt — weil der Staat aber die inneren und äußeren Mittel seiner Selbstdarstellung *aus* seinem Volk schöpft und *von* seinem Volk lebt, hat das Volk durch seinen repräsentativen Körper einen bestimmten Einfluß auf die Staatsgewalt zu üben [2]. Das Parlament ist also nicht der Staat, umgekehrt kann man aber sagen, daß die Synode die Landeskirche ist, denn in ihr gewinnt gerade ihr Begriff als ein Verband von Gemeinden seine Erscheinung. Darum ist die Synode prinzipiell von keinem Recht der Kirchengewalt ausgeschlossen. Sie kann wohl Rechte an das Kirchenregiment übertragen, muß aber stets notwendigerweise eine wirkliche Teilnahme an der Kirchenleitung behalten und darf nicht auf die Legislative allein beschränkt werden. Darum ist sie aber auch in demselben Moment, wo das kirchenoberliche Amt des Landesherrn verloren gehen sollte, das völlig rechtmäßige Organ, das in neuer Weise einen ständigen Mittelpunkt des Kirchenregiments zu schaffen hätte. Es klingt wie eine kirchenjuristische Prophetie, wenn *Herrmann* diesen Abschnitt schließt: „Schwerlich wird hiernach verkannt werden können . . . wie sehr ein wirkliches Synodalinstitut die Bereitschaft unserer Kirche zum Bestehen schwerer Uebergänge bedingt, welche sicher unserer warten, wenngleich niemand Tag und Stunde kennt“ [3].

Wir halten inne. Ein Doppeltes wird klar geworden sein: einmal die starke innere Verbindung, in der *Herrmann* mit Inhalt und Methode der ganzen bisherigen kirchenrechtlichen Arbeit der Linie *Schleiermacher—Puchta—Nitzsch* steht, nicht nur in der eigentümlichen Verbindung von spekulativer Denk-

---

[1] A. a. O. 19. [2] A. a. O. 19 f. [3] A. a. O. 22.

form und realer konkreter Einzelerkenntnis, sondern auch in der Grundlage bestimmter religiöser und kirchlicher Grundbegriffe: alles das, was sich in der Theologie jener aus biblizistischen Grundlagen und einem sowohl paulinisch-pneumatisch wie reformatorisch-lutherisch bestimmten Kirchenbegriff entwickelt hat, ist das selbstverständliche Fundament, das den auf knappste begriffliche Abrundung gebrachten Formeln *Herrmanns* zugrunde liegt. Auf der anderen Seite liegt ein Stück Begrenzung der *Herrmannschen* Ausführung darin, daß die Antithese zwischen Staat und Kirche ausschließlich für die Form des konstitutionellen Staats vollzogen wird. Das ist gewiß berechtigt durch die Zeitlage der deutschen politischen Umwelt seiner Tage wie durch die Formeln des kirchlichen Konstitutionalismus, die *Rothe* und sein Kreis aufstellten; daneben aber darf man freilich nicht verkennen, daß für *Herrmann* der konstitutionelle Staat der Staat schlechthin ist, die „adäquate Form des Staats als sittlichem Gemeinwesen, in dem der bloß mechanische Charakter der Absolutie wie der bloß gesellschaftliche der Demokratie institutionell überwunden ist" — er teilt hierin den Glauben der *Hegel*, *Schleiermacher*, *Stahl*, daß in dieser deutschen Staatsform das große seit *Novalis* in der deutsch philosophischen Theorie lebendige Problem der Synthese zwischen Monarchismus und Republikanismus seine prinzipielle Lösung gefunden hat. Nun ist an sich wohl klar — die Frage der Wertung lassen wir hier selbstverständlich außer Ansatz —, daß eine Volksvertretung auch als Delegation der Gemeinde auftreten kann — denken wir an bestimmte Elemente der kommunistischen Verfassungsideologie, aber auch an das Entsendungsrecht zum klassischen englischen Parlament, das in den Händen der Städte und Grafschaften lag — und wie im sog. parlamentarischen System zum Träger der Staatsgewalt zu werden vermag. Insofern trifft also die von *Herrmann* aufgestellte Antithese nicht mit völliger Allgemeingültigkeit zu. Trotzdem bleibt es sein grundlegendes Verdienst, daß er stärker und nachdrücklicher als irgend jemand zuvor, von der religiösen Wertung der Gemeinde ausgehend, nachgewiesen hat, daß die Probleme der Repräsentation, der Zentralgewalt und der Kompetenzverteilung in Staat und Kirche und der spezifisch kirchlichen Voraussetzungen, wie sie bereits in der religiössoziologischen Struktur der Gemeinde angelegt sind, von Grund aus verschieden gelagert sind. Das hat ihn nicht nur den zeitgenössischen Konstitutionalismus überwinden lassen. Das hat vor allem auch dazu geführt, daß der positive Aufbau, den er seiner Rechtsschöpfung gab, noch lange nach seinem Tode die andere Gefahr einer Politisierung des kirchlichen Lebens, nämlich die im kirchlichen Parlamentarismus liegende, hat verhindern helfen.

Auch dies ist tief im Grundsätzlichen seiner Ideen begründet: Das Gemeindeprinzip auf der einen, das Bewußtsein von der aktivistischen Sendung der Kirche auf der anderen bilden die Grundlage. Schon die Gemeinde ist eigentlich für *Herrmann* ein Doppelorganismus, ein religiöser, der zu einer Gemeinschaft des Empfangens in Wort und Sakrament durch das in ihrer Mitte

stehende Pfarramt organisiert ist, und ein rechtlicher, der durch die presbyteriale Ordnung zu einer „wirklichen Gemeinschaft des kirchlichen Handelns" geformt ist [1]. Nun ist aber jede Gemeinde ein Glied der allgemeinen Kirche unter dem einigen Haupt und Herrn und zugleich auch auf einen Zusammenhang des kirchlichen Handelns mit anderen angewiesen, denn das Gelingen einer Reihe kirchlicher Aufgaben ist erst in dem Verband der geistigen und materiellen Kräfte eines größeren Kreises gesichert. Jede Gemeinde muß also die Gemeinschaft mit anderen suchen, wie umgekehrt die gesammelte Kraft vieler Glieder der von einem jeden einzelnen Glied zu lösenden Aufgabe zugute kommt. Die Bildung kirchlicher Verbände durch die Gemeinde ist also — und damit wird aller selbstherrlicher Gemeindeindividualismus und -autonomismus im Kern abgelehnt — nicht eine Frage des Nützlichen und Zweckmäßigen, sondern eine ethische und objektive Notwendigkeit [2], die durch das innere Entwicklungsgesetz des sittlichen Leibes Christi begründet ist. Das führt aber mit sachlicher Folgerichtigkeit über die rechtliche Unabhängigkeit der Einzelgemeinden hinaus zur Konstitution eines Gesamtkirchenregiments [3]. Das fällt für Deutschland aus national-politischen Gründen wohl mit den Landeskirchen zusammen [4], darf sich aber in diesen nicht erschöpfen: auch sie müssen sich stets als gliedliches Teilganzes innerhalb der evangelischen Kirche schlechthin fühlen [5]. Weil die Einzelgemeinden im Gesamtkirchenkörper nicht lediglich transitorische Bedeutung haben, sondern stets Kirchen bleiben, behalten sie auch dem Kirchenregiment gegenüber ihre Eigenschaft als ethisch-religiöse Gesamtpersonen und dürfen mit ihren Aemtern nicht zu bloßen lokalen Ausführungsorganen der Landeskirche herabgedrückt werden. Sie bleiben im Gegenteil stets auch Subjekte eines Kirchenregiments, das, nur auf die gemeinsam zu erledigenden Aufgaben beschränkt, nicht in das Eigengebiet der Gemeinde einbrechen, sondern nur Helfer der Gemeinde in den Dingen, die sie selbst nicht bewältigen kann, sein darf, „eine Art Diakonie großen Stils" [6]. Auch die landeskirchlichen Aufgaben bleiben immer noch Gemeindeaufgaben, freilich nicht Aufgaben der Gemeinde in ihrer Isolierung, sondern in ihrer Verbindung [7]. Das ist die materielle Lösung des evangelischen Kirchenverfassungsproblems.

In engster Verbindung steht damit die Entwicklung von *Herrmanns* Formprinzip, das ganz bestimmte Forderungen an die Ausgestaltung des Kirchenregiments erhebt. Weil der Beruf des Kirchenregiments auf dem objektiven Grunde des Ungenügens der Einzelgemeinde ruht und sich so in seiner Entstehung und Begründung ein objektives Entwicklungsgesetz vollzieht, muß es ein eigenes und selbständiges Organ erhalten und die Mittel und Bedingungen seiner Führung über der Einzelgemeinde in sich tragen [8]. Es kann also nicht einfach als Mandatar der unter ihm verbundenen Gemeinde erscheinen,

[1] A. a. O. 6. [2] A. a. O. 23 f. [3] A. a. O. 24. [4] A. a. O. 25.
[5] A. a. O. 36. [6] A. a. O. 25 f. [7] A. a. O. 27. [8] A. a. O. 27.

sondern muß eine in seiner objektiv-kirchlichen Wesensart begründete Autorität über die Glieder ausüben können. Und ebenso muß es um seiner Funktion und Aufgabe willen ständig vorhanden sein. Diese Forderung sucht zwar auch das reine Synodalsystem mit seinem Moderamen zu erfüllen; aber dies besitzt nur fiktive Ständigkeit und scheinbare Kontinuität. Erst in der Schöpfung eines zentralen Organismus, der sich nicht nur zeitlich in der Peripherie sammelt, ständigen sondern aus eigenem, verfassungsmäßig in ihn gelegten Rechte der Führung des Kirchenregiments vorsteht, wird diese Forderung voll erfüllt. Mit andern Worten: Das sog. konsistoriale Element entspricht einem wirklichen Bedürfnis der evangelischen Kirchenverfassung [1]. Und zwar auch dann, wenn der jetzt gegebene Zusammenhang mit dem landesherrlichen Kirchenregiment verloren gehen sollte. Denn sein Wesen liegt gerade nicht darin, landesherrliches Hilfsinstitut zur Kirchenregierung zu sein: landesherrliches Kirchenregiment und Konsistorium hängen wohl in der geschichtlichen Wirklichkeit, nicht aber nach sachlicher Notwendigkeit zusammen [2]. Man kann die Bedeutung dieser Sätze *Herrmanns* nicht gut überschätzen. Mit ihnen ist zum erstenmal wirklich allseitig und grundsätzlich die wesensnotwendige kirchliche Funktion des Konsistoriums jenseits von allem offenen und latenten Territorialismus festgelegt; erst auf dieser Basis kann der von *Stahl* übernommene Gedanke des eigenständigen Zentralpunktes seine volle Wirksamkeit entfalten und zu wirklicher Bedeutung gelangen. Freilich, der gemeindliche Aufbau des Ganzen verändert auch die Struktur dieses Gedankens von Grund aus. Weil die Landeskirche ein Verband von Gemeinden ist, darf das Kirchenregiment ohne Verletzung des Wesens der Sache nicht so gestellt sein, daß es *bloßes* Amt über den Gemeinden ist — das war noch die Konstruktion *Stahls* — sondern es muß den einigenden Mittelpunkt eines Verbandes von Gemeinden bilden, also die letzteren im Bereiche der ihrer Gesamtheit zugeschiedenen Aufgaben nicht in Ruhe, sondern in Tätigkeit setzen, so daß sie sich dadurch zugleich als empfangende und gebende Glieder verhalten. Das heißt aber: Das Konsistorium verlangt die Synode. Beide zusammen bilden erst den vollständigen, dem Prinzip des landeskirchlichen Verbandes entsprechenden Organismus [3]. Denn dieser bedarf und verlangt zur Gesundheit seines Lebens und Handelns mit gleichem verfassungsmäßigem Recht sowohl die ständige, zentrale Ordnung, wie sie das Konsistorium darstellt, als die zeitweise aus der Peripherie sich sammelnde Ordnung, wie sie uns in den Synoden entgegentritt [4]. Die wichtigsten, insbesondere die Neues setzenden Fortbildungsakte vollbringen sie durch gemeinsames Handeln, das sie verbunden ausüben. Und zwar entweder das Konsistorium in der Synode oder indem beide zu einem in wirklicher Gemeinschaft handelnden Gesamtkörper zusammengefaßt sind. Aber auch ihre gesonderte Tätigkeit darf keine gegeneinander abgeschlossene sein. Darum müssen Synodalausschüsse bestehen, die auch

[1] A. a. O. 29 f. [2] A. a. O. 30. [3] A. a. O. 33. [4] A. a. O. 36.

an der Verwaltung teilnehmen, wo in deren Laufe sich Angelegenheiten ergeben, die eine auf das Ganze der Landeskirche rückwirkende Bedeutung besitzen. Auch sie stehen also dem Konsistorium nicht als gesonderte Körper gegenüber, sondern verbinden sich mit ihm zu einem in wahrer Gemeinschaft handelnden Ganzen [1]. Mit anderen Worten: *Herrmann übernimmt Stahls Theorie von dem wesenhaften juridisch-organisatorischen Dualismus der evangelischen Kirchenverfassung, bildet ihn aus der konsequenten Durchführung der Auffassung von der Kirche als einem gemeindemäßig aufgebauten Gesamtorganismus entsprechend um, so daß konsistoriales und synodales Element aus ihrer bisherigen geistigen Isolierung befreit und in einer einheitlichen gemeinsamen Grundverfassung verwurzelt werden, und verhindert zugleich das technisch-administrative Auseinanderfallen der getrennten Gewalten durch die bewußte Schöpfung organisatorischer Zwischen- und Verbindungsglieder. Indem aber das ganze völlig unabhängig von der Gewalt des Landesherrn konstruiert und rein kirchlich begründet wird, wird zugleich wie für die Gegenwart der Konstitutionalismus, so für die Zukunft das Umschlagen in einen dem politischen analog gedachten kirchlichen Parlamentarismus unmöglich gemacht.* Denn der Dualismus zwischen Synode und Konsistorium, als zweier eigenständigen, dort die peripherische Vielheit, hier die zentrale Einheit des kirchlichen Verbandes repräsentierenden Organen von gleichem in der Struktur des Ganzen begründeten Recht, wird als wesensmäßig bedingt dauernd festgelegt; der Parlamentarismus ist aber seinem Wesen nach monistische Staatskonstruktion, die den regimentlichen Faktor als Ausschuß des parlamentarischen Faktors konstruiert und ihn in dauernde, streng formalisierte Abhängigkeit von jenem bringt. Er ist also hier schlechterdings ausgeschlossen.

Das wirkt bis in die grundlegenden Erörterungen hinein, mit denen die *Vorlage des evangelischen Oberkirchenrats 1921* die Neuordnung der altpreußischen Kirchenverhältnisse vorbereitet und begründet hat. Sie sind zugleich das Schlußstück in unserer ideengeschichtlichen Erörterung. Schon der erste Blick zeigt, daß sie sich selber bewußt in die bisherige historische Entwicklung und damit insbesondere in die von *Emil Herrmann* geschaffene geistige Atmosphäre einordnen. Das gilt nicht nur negativ in bezug auf die Ablehnung eines weihemäßig fundamentierten Episkopalismus und eines synodalen Parlamentarismus [2]. Das gilt vor allem auch in der positiven Formulierung des tragenden Grundgedankens, daß die kirchliche Verfassung „dem Wesen der Kirche entsprechend neu zu gestalten sei" [3] und daß das durch das Bekenntnis bedingte grundsätzliche Verständnis der Kirche für

[1] A. a. O. 37.

[2] Bericht über die Verhandlungen der außerordentlichen Kirchenversammlung zur Feststellung der Verfassung für die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens, 1923, II, Anhang 169.

[3] A. a. O. 170.

Verfassung und Verwaltung ein allgemeines Prinzip darbiete, welches im einzelnen durchgeführt werden müsse; er gilt ebenso schließlich von der Art der Durchführung des verwaltungsmäßigen Aufbaues, der den Organismus der Kirche näher bestimmt [1]. Die Durchführung jenes Gedankens geht hier allerdings noch weiter als sie *Herrmann* in seiner Kirchentagsrede einst vorgenommen hatte, ohne freilich damit seine Gedankenwelt selbst zu verlassen. *Herrmanns* Kirchentagsrede hatte sich streng auf den Problemkreis des Synodal-Konsistorialproblems beschränkt, nicht minder seine Reden in der preußishen Generalsynode; daß damit das Problem der Kirchenorganisation nicht erschöpft war, war ihm freilich immer klar gewesen. Mit aller Schärfe hatte er schon in seiner Kritik des sächsischen Kirchenverfassungsentwurfes hervorgehoben, daß neben dem Kirchenregiment und dem Recht der Gemeinden in gleicher Ursprünglichkeit das Recht des Lehramts als Trägers der Lehr- und Sakramentsvollmacht stehe. Dementsprechend lag ihm das Problem der Kirchenverfassung in seiner *ganzen* Ausdehnung in dem übereinstimmenden Bewußtsein und Willen der drei Grundorganismen des Regiments, des Lehramts und der Gemeinde [2]. Eben diesen Gedanken greift die Begründung der Oberkirchenratsvorlage auf und projiziert ihn unmittelbar in die Doppelerscheinung der evangelischen Kirche als einer in Wort und Sakrament sich versichtbarenden Geistkirche und eines diese umschließenden Rechtsorganismus hinein. Die Kirche als societas fidei et spiritus sancti ist göttliche Stiftung — das ist die religiöse Voraussetzung. Die Kirche als weltlich-juristische Größe aber ist eine Korporation des öffentlichen Rechts [3]. Stiftung ist sie als Gemeinschaft zur Wahrnehmung der von Gott in sie hineingestifteten Gnadengüter Wort und Sakrament — Genossenschaft ist sie als Gemeinschaft der in denselben verbundenen Glaubensgenossen und hier um ihrer dauernden und weitgehenden Bedeutung willen anerkannt als Korporation des öffentlichen Rechts. Dieser Doppelcharakter und diese Unterscheidung ist das leitende Prinzip; beides läßt sich in der Sache nicht trennen. „Denn“ — heißt es in knappster antithetischer Zusammenfassung — „die Kirche, die eine Verfassung erhalten soll, ist stets nur das eine, indem sie das andere ist.“ Der Nachdruck liegt selbstverständlich in der Geistkirche, insofern nimmt auch die Verfassungsbegründung die pneumatische Grundauffassung eines innerlichen Totalitätslebens in offenkundiger Nachwirkung *Schleiermacherscher* Theologie auf: Das durch Gottes Wort zu schaffende, aus seiner Verkündung erwachsende innere geistliche Leben ist der Zweck, um dessen willen die

---

[1] A. a. O. 171 ff. Die Begründung des Verfassungsentwurfs stammt, wie mir auf Anfrage vor authentischer Seite mitgeteilt wurde, in ihrem allgemeinen Teil von dem damaligen Präsidenten des Oberkirchenrats *D. Moeller*. Für die theologischen Partien hat er dabei Aufzeichnungen und Entwürfe des Geistlichen Vizepräsidenten Professor D. Dr. *Kaftan* benutzt. Die Einzelbegründung rührt von dem Geheimen Oberkonsistorialrat *D. Karnatz* her.

[2] *Herrmann* in Zeitschrift f. Kirchenrecht I, 97, 76.

[3] Bericht usw. 170 f.

organisierte Kirche allein existiert. Damit ist aber zugleich — so können wir es nennen — das religiöse inhaltliche Gestaltungsprinzip gefunden: auf diesen Zweck muß alles in ihr bezogen werden. „Insofern ist dies Moment allen anderen überzuordnen, wie der Zweck den Mitteln." Andererseits aber ist unmittelbar gegeben und überhaupt einer Ordnung durch Verfassung und Gesetz zugänglich nur die Kirche in ihrer äußeren Erscheingungsform als einer Gemeinschaft der Glaubensgenossen und Korporation des öffentlichen Rechts. Damit wird das eingeführt, was wir als das juristische oder das formale Gestaltungsprinzip der Verfassungsbegründung bezeichnen können. „Insofern ist dies das näherliegende und auch die innere geistliche Sphäre ihm ein- und unterzuordnen" [1]. Man kann das, was die Begründung meint, am besten erläutern, wenn man sie mit der Kritik, die sie erfahren hat, konfrontiert. Diese ist vor allem von zwei namhaften Seiten her erfolgt. Beide werden freilich dem innersten Gedanken der Begründung nicht gerecht und stehen ihm im Grunde näher als sie es selbst meinen. Denn beide halten das Göttliche und das Stiftungsmäßige der Kirche an sich ebenfalls fest: „Die Kirche hat einen göttlichen Ursprung (Stiftung) und einen göttlichen Zweck. Sie hat ihren ersten Anfang in Jesus Christus und ihren letzten Zweck erst in der Vollendung seines Reichs", ist „menschlich-weltliche Erscheinungsform für das in ihr wirkende Leben", sagt *Eduard von der Goltz* [2], und *Walter Wolff* [3] formuliert: Will man bei der Feststellung des Wesens auch der empirischen Kirche über den Begriff einer Korporation öffentlichen Rechts hinausgehen, so kann man „cum grano salis" von einer „göttlichen Stiftung" reden oder „einfach und verständlich" geredet, sagen: Lebensgrund und Arbeitsaufgabe dieser Korporation ist das Evangelium, „das in einem neuen Verständnis, eben dem reformatorischen, die Kraft gehabt hat, diese Korporation zu bilden und ihr damit anvertraut ist." „Sie weiß sich also als ein göttliches Werk, nicht als Ergebnis menschlichen Tuns." Wenn allerdings *von der Goltz* weiter sagt: „alles, was zwischen dem grundlegenden Anfang liegt und dem endlichen Ziel, ist den wandelnden Gesetzen menschlichen Werdens unterworfen", so ist das insofern nicht richtig, als in allen Wandlungsformen der Kirche die ständig wirkende Kraft des in ihr waltenden geistbewegten Lebens weiterwirkt und auch auf die äußere Erscheinungsform Einwirkungen ausübt, die ein kontinuierliches Element in ihr bilden, und wenn er gegen die Theorie des Entwurfs polemisierend fortfährt: „Das geistliche Element in einer Kirchenverfassung ist nicht weniger weltliche Erscheinungsform als das rechtlich-korporative", so tut er dem Entwurf damit ebenso Unrecht, wie es *Wolffs* polemisch gemeinter Satz tut, daß die göttliche Stiftung nur am

[1] A. a. O. 171.

[2] *Ed. v. d. Goltz,* Die Verfassungsurkunde der evangel. Kirche der altpreußischen Union, 1924, 9.

[3] *Walter Wolff,* Die Verfassung der evangelischen Kirche der altpreußischen Union, 1925, 41. Vgl. zu beiden auch meine Besprechung im Verwaltungsarchiv 26, 487 ff.

Evangelium hänge, und der Stiftungscharakter der Kirche nur in Predigt und Sakramentsverwaltung, nicht aber in einem göttlich als etwas besonderem eingestifteten Amt bewahrt werde. Beide Polemiken würden zutreffen, wenn sie sich richten würden — und das liegt vielleicht betont ihren Ausführungen zugrunde, denn daß das Amt der Verkündigung der Kirche als solcher mit ihrem evangelisatorischen Auftrag gegeben ist, ist natürlich auch *Wolffs* Ansicht — gegen eine dogmatisierende Amtstheorie im Sinne *Stahls*, die einen besonderen Pfeiler unmittelbaren göttlichen Rechts in den Kirchenorganismus einbaut. Der Theorie des Entwurfs liegt es aber ganz fern, über das genossenschaftliche Rechtssystem etwa noch eine zweite Schicht katholisierenden Anstaltsrechts zu legen. Was er will, ist ein ganz anderes. Das geht aus seiner ausdrücklichen Formulierung hervor, „daß dem korporativen Element für die Entscheidung in der äußeren Rechtsordnung die maßgebende Stelle eingeräumt ist, daneben aber dem geistlichen Element aus eigenem Recht die ihm gebührende Selbständigkeit und Einflußsphäre zu wahren ist“ [1]. Wie das gemeint ist, erläutert eine spätere Stelle noch näher, die von einer „Sicherung der geistlichen Gewalt spricht“, die mit der „Anweisung seitens synodal-parlamentarischer Stellen unvereinbar“ sei [2]. Also ist der Gedanke doch der: alles Recht in der Kirche ist genossenschaftliches Recht, innerhalb des Rahmens und auf dem Boden dieses genossenschaftlichen Rechts soll aber Tätigkeit und Inhalt des allein dem Evangelium verpflichteten Amts von äußeren Bindungen, die seine reine innerliche Gottgebundenheit durch andersartige Einflüsse gefährden können, befreit werden, indem sein Amt als Amt eigenen Rechts, d. h. in seiner Substanz nicht durch den Auftrag der Berufenen zustande gekommen, gefaßt wird. Die Formel vom „eigenen Recht“ bedeutet sinngemäß nichts anderes, als daß das spezifische, sich an Wort und Sakrament entzündende religiöse Leben der Kirche, das formal sich natürlich in dem allgemeinen Rechtsrahmen der Kirche abspielt, doch inhaltlich aus diesem herausgenommen wird. Wie die Denkschrift formuliert: „Wie immer die Uebertragung des Amts, d. h. des Dienstes am Wort Gottes an seine Träger rechtlich geordnet wird — dies ist eine Frage iuris humani — so ist das Amt selbst iuris divini und der Träger des Amts — selbstverständlich innerhalb der notwendigen Formen und Schranken — von der Autorität der übertragenden Instanz unabhängig, aber auch unabhängig von der korporativen Vertretung der Gemeinde — ein Amt eigenen Rechts“ [3]. Die Bezeichnung ius divinum, die vielleicht besser vermieden wäre, ist hier natürlich im protestantischen Sinne gemeint; es ist nicht Recht im empirischen Sinn, juristisch zwingende Gemeinschaftsordnung, sondern ein ganz anderes, auf rein religiöser Ebene gelegenes ist, die pneumatische Ordnung und gottgewollte Geistform des gottentzündeten Geistlebens in der Kirche. Denn Christentum als übersubjektives, im Absoluten sich verwurzelndes Leben

[1] Bericht usw. 171 f. [2] A. a. O. 181. [3] A. a. O. 174.

fließt aus dem göttlichen Wort, Christentum als persönliches Leben entsteht an der Darbietung des göttlichen Worts. An Fülle, Freiheit und Kraft eben dieses gottentzündeten Lebens, diesem metaphysischen Urgrund allen kirchlichen Seins bricht sich Zwangskraft und Bindewirkung des menschlich-genossenschaftlichen Rechtslebens, in diesem muß ihm daher ein besonderer, rechtsfreier wesenseigener Raum geschaffen werden. Das ist die eigentliche These, um die es sich dreht. Wie das in der Verfassung durchgeführt ist, wird unten näher zu zeigen sein. So kann man auch nicht eigentlich sagen, wie *Wolff* es tut, daß die Begründung das geistliche Amt als ein besonderes „verfassungsbildendes Element" hinstellt; man würde besser formulieren, daß es sich dabei um eine verfassungsmäßig in seiner besonderen Eigenart zu sicherndes, die eigentlich religiöse Gemeinschaft erst durch seine Existenz begründendes Grundelement des präjuridischen Lebens der Kirche handelt. *Aufs große gesehen, ist die Theorie des Entwurfs nichts anderes als die Aufnahme der Lehre vom Dualismus des rechtlichen und religiösen Lebens in der Kirche mit dem Primat des letzteren, wie wir sie bei Schleiermacher und Nitzsch gefunden haben. Sie wird bewußt als bestimmender Faktor in den Aufbau des Verfassungsplanes übernommen.*

Dazu kommt nun aber noch ein weiteres. Mit dieser Theorie wird zugleich die andere vom juristischen Dualismus des äußeren Kirchenlebens verbunden. So stark auch — wir werden darauf noch näher zurückzukommen haben — im Entwurf und seiner Durchführung die Stellung des synodalen Faktors ist: an der Ablehnung des Parlamentarismus, d. h. der Ablehnung einer radikalen und formalen Abhängigkeit der Verwaltungsbehörden von den Synoden und der Fundamentierung der Selbständigkeit der kirchlichen Verwaltungsbehörden wird grundsätzlich festgehalten. Nicht in dem Sinne, als wären diese Behörden von den Synoden vollkommen isoliert und als hätten diese nicht eine Mitwirkung bei der Ernennung der leitenden Persönlichkeiten, aber doch so, daß „die Behörden und die in sie einmal berufenen Beamten ihre Amtsgeschäfte innerhalb der oben gezogenen Grenzen unter eigener Verantwortung selbständig führen, ohne in Einzelfällen an Weisungen synodaler Organe gebunden zu sein" [1]. Denn — und damit wird der uns bekannte altpreußische organisationspolitische Gedanke unterstrichen — die Stetigkeit der Verwaltung „wird nur durch freie, pflichtgemäße, in der Praxis bewährte und an ihr korrigierten Entschließungen der Behörden gewährleistet". Also: Der Dualismus des religiösen und des rechtlichen Lebens hat die Konsequenz, eine juridische Eigenständigkeit des Amts zu schaffen; der Dualismus des juridisch-organisatorischen Lebens bedingt die Notwendigkeit, gegenüber den Synoden auch die Behörden mit wurzeleigenem und selbständigem Recht auszustatten, so daß wir also drei eigenständige Organisationsgrößen: die Synode, das Amt, das Konsistorium, haben, von denen keine ihr Recht vom andern herleitet, son-

[1] A. a. O. 189.

dern jede ihr Recht unmittelbar aus der Verfassung und dem sich in ihr verwirklichenden rechtssetzenden genossenschaftlichen Gesamtakt der in der konstituierenden Generalsynode zu kirchlicher Einheit versammelten Gesamtheit der preußischen Gemeinden herleiten. *Die Kombination der beiden Dualitätstheorien gibt also einen praktischen Trialismus. Der organisatorische Trialismus oder die Trennung der drei besonderen kirchlichen Gewalten ist damit die theoretische Grundlage des evangelischen Kirchenverfassungssystems.*

Und zwar *im gesamtdeutschen Protestantismus.* Das wird vor allem dadurch bedingt, daß die besondere *Stahlsche* Amtstheorie, die gegenüber der *Nitzsch-Puchta-Herrmannschen* Linie am meisten Aussicht auf Erfolg hatte, sich auch in den spezifisch lutherischen Kirchen nicht durchzusetzen vermochte. Und zwar wesentlich deswegen, weil sie auf den Widerstand der *Erlanger Theologengruppe* stieß, die damals in der deutschen Theologiewissenschaft das spezifisch lutherische Element am stärksten zur Geltung zu bringen bemüht war.

Hier erfolgte die grundlegende Ablehnung von *Stahls* Kirchentheorie zuerst von *Höfling* [1], mit solchem Erfolg, daß sie innerhalb von drei Jahren drei Auflagen erlebte. *Stahl* hat sich noch selber mit ihr [2] auseinanderzusetzen versucht. Aber auch diesen Ausführungen gegenüber hat die Erlanger Theologie an der genuinen lutherischen Grundposition, daß mit dem Wesen der Kirche nur das Bekenntnis als unmittelbarer Ausdruck von Glaube und Schriftverständnis und der Dienst an den Gnadenmitteln, nicht aber eine bestimmte Verfassung im Sinne der *Stahlschen* Amtstheorie zusammenhänge, mit aller Energie festgehalten. Das gilt von dem praktischen Theologen *v. Zezschwitz* [3] ebenso wie von ihrem hervorragendsten Kirchenpolitiker, dem Präsidenten *von Harleß*, der viel zur Popularisierung jener Ansichten beigetragen hat [4]. Vor allem aber haben sich der größte dogmatische Kopf dieser Gruppe, *J. v. Hofmann* [5], ihr bedeutendster Luther-Kenner *Theodosius Harnack* [6] und der führende Jurist Erlangens *v. Scheurl* [7] auf diesen Boden gestellt. Damit ist die Wirkung der *Stahlschen* Theorie trotz der Unterstützung durch andere analoge Strömungen [8] fast restlos aufgehoben worden.

In diesem Sinne hat denn auch noch neuerdings *R. Grützmacher* im engsten Zusammenhang mit der Arbeit der alten Erlanger Theorie und als deren Ergebnis mit aller Schärfe formuliert: „Jeder Versuch, ein solches Amt zum Wesen der Kirche hinzuzufügen und es in seinen Formen geordnet sein lassen,

---

[1] Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 1850.

[2] In Die Kirchenverfassung in Lehre und Recht der Protestanten, 2. Ausg., 373 ff.

[3] Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation, 1867.

[4] Kirche und Amt nach lutherischer Lehre, 1853; Das Verhältnis des Christentums zur Kultur- und Lebensfrage der Gegenwart, 2. Aufl., 1866.

[5] *Wapler*, J. v. Hofmann, 1914, 223 ff. [6] Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862.

[7] Vgl. dessen Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen, 1872.

[8] Vor allem *Vilmar* und der Altlutheraner *Huschke*, Die streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenamt, dem Kirchenregiment und den Kirchenordnungen, 1863.

wie es der hochkirchliche Konfessionalismus wollte, stellt eine prinzipielle Abweichung vom lutherischen und eine ebenso bestimmte Annäherung an den römischen Kirchentypus dar. Die Reformvorschläge des hochkirchlichen Konfessionalismus stellen vielmehr Rückschritte dar oder mehr oder minder weitgehende Rückbewegungen zum römischen Kirchentypus mit seiner Aufnahme des Rechts und äußerer Institutionen in das Wesen der Kirche“ [1]. Dazu kam, daß nicht nur die Tätigkeit der historisch erwachsenen und überall beibehaltenen Konsistorien den fortwährenden Beweis der Notwendigkeit eigenständiger Behördentätigkeit erbrachte, sondern auch die Wendung der Kirche zum sozialen Aktivismus, vor allem aber die Notwendigkeit, nach der Revolution die Existenz der Kirche in den bewußten Kirchenwillen des Kirchenvolks zu sichern, das Gemeindeprinzip in steigendem Maße zur Realität werden ließen, mit dem sich die religiöse Arbeit des historischen Pfarramts weithin in eigener Initiative verband. Bewußt und unbewußt hat dabei das Vorbild der altpreußischen Kirche überall eingewirkt. So kommt es, daß während noch im zweiten Drittel des Jahrhunderts die *badische Kirchenverfassung* des konstitutionell *Rotheschen* Typus, die die preußischen Kirchenpolitiker mit Nachdruck als eine „in der Manier des politischen Liberalismus entstellte Presbyterialverfassung“ ablehnten“ [2] und die *sächsische Ordnung*, deren im ganzen wie im einzelnen deutlich durchschimmernde Tendenz, ein prinzipiell ausschließliches Recht des von der Landeskirche bloß zu beratenden Kirchenregiments *Emil Herrmann* so scharf getadelt hatte [3], eine gewisse Anziehungskraft entfalten, unter dem Druck der religiösen, geistigen und politischen Gesamtlage 60 Jahre später alle deutschen Landeskirchen, auch die eben genannten, in die Linie der Verfassungsgedanken der altpreußischen Unionskirche einbogen und nur noch geringe Restbestände ihrer alten Verfassungspositionen bewahren. *In diesem Sinne haben wir einen großen und tragfähigen ideellen Grundstock gemeindeutschen evangelischen Kirchenrechts und einen einheitlichen Grundtypus deutsch evangelischer Kirchenverfassung.* Das schließt natürlich stärkere und geringere Individualisierung im einzelnen nicht aus. Diese setzt eben an die Theorie der kirchlichen Gewaltentrennung an, die, wie jede organisatorische Gewaltentrennung, um ein Auseinanderfallen in drei völlig isolierte Sonderorganismen zu verhindern, aus sich heraus auch wieder gewisse Bindungen und Verbindungen entwickeln muß, wie schon *Herrmann* richtig sah. Denn alle Gewaltentrennung ist um der Einheit des sich zu organisierenden Lebens willen niemals absolut, sondern stets relativ. *Die Grundlage der Gewaltentrennung bestimmt das Maß des Gemeinsamen, die Durchführung der Gewaltentrennung und der stärkere und schwächere*

---

[1] In Neue kirchliche Zeitschrift 27, 621; vgl. ebendort 26, 738 ff.; 27, 615 ff.

[2] *W. Beyschlag* in Synodalfragen hrsg. v. H. v. d. Goltz und Wach, 1874, I, 74 ff., mit Hinweis auch auf die Oldenburger revidierte Verfassung von 1853.

[3] In Zeitschrift f. Kirchenrecht I, 83 f.

Ausbau von Verbindungsstücken mit den dadurch bedingten verschiedenen Möglichkeiten von Hemmungen und Balancen bestimmt das Maß des Individuellen in den deutschen Kirchenverfassungen. Das ist das Entscheidende des Systemgedankens eines zukünftigen evangelisch-deutschen Gesamtkirchenrechts.

Damit kommen wir aber auch zu einer letzten Auseinandersetzung mit *Sohm*. Es ist nicht richtig, daß die Kirchenrechtsauffassung des 19. und 20. Jahrhunderts ausschließlich von einem „einerlei Rechtsbegriff Kirche", der für beide Konfessionen der gleiche sei, beherrscht gewesen ist [1]. Das gilt schon nicht für die Theorie, aber auch nicht für die legislatorische Praxis. Gerade sie hat, und am tiefsten und energischsten Preußen, in einem geistesgeschichtlichen Prozeß großen Stils um die Erfassung und Durchführung eines eigentümlich evangelischen Kirchenrechtsbegriffs gerungen. Es ist nicht richtig, daß in ihr die Form des Kirchenrechts von der Aufklärung und sein Inhalt vom Katholizismus beherrscht sei [2]: im Gegenteil, in der Ueberwindung der Aufklärung dort, der Abgrenzung gegen Katholizismus und katholisierende Tendenzen hier hat sich das entscheidende Stück dieser Arbeit vollzogen. So kann man jene Tätigkeit auch nicht mit *Sohm* einfach in die Doppelheit dort Kollegialsystem, hier Anstaltsbegriff einreihen [3]; im Gegenteil, beides wird von dieser Bewegung ja entscheidend abgelehnt. Das Kollegialsystem, in dem man bewußt von dem atomistischen Individualismus der Aufklärung und seiner Konstruktionsfigur des Vertragsgedankens abstrahierte, das Anstaltssystem, indem man den Versuch *Stahls*, aus dem religiösen Stiftungscharakter der Kirche ein Stück obrigkeitliche Herrschaftsgewalt von göttlicher Herkunft abzuleiten, rundweg ablehnte. Die Denkformen aber, in denen man dies vollzog, waren *religiös* ein Begriff der Kirche, der auf der einen Seite, der Erweckungsbewegung und der Neugründung der Theologie durch *Schleiermacher* entsprechend, stark innerlich-dynamtisch und paulinisch-pneumatisch gefaßt war und auf der anderen Seite sich bewußt mit der reformatorisch-lutherischen Grundlegung verband, und *rechtlich-soziologisch* die organische Gemeinschaftsauffassung des klassischen Idealismus. Indem man beides miteinander verband und aus der besonderen sozialorganischen Individualität der Kirche heraus alles unter das leitende Prinzip des Religiös-Christlichen stellte, suchte man nicht nur das zu tun, was *Sohm* gerade zu vermissen glaubte, nämlich das Kirchenverfassungsproblem aus der religiösen Idee der Kirche heraus zu lösen, sondern man unternahm auch eine eigene Lösung des Gegensatzes und der Spannung zwischen organisierter und Geistkirche. Alles Kirchenrecht ist rein menschliche, genossenschaftliche Schöpfung, aber innerhalb dieses Rechtsorganismus wird nicht nur überall das organisatorische in den Dienst des religiös-ethischen Geistlebens gestellt, sondern es zessiert überall das Rechtliche, sobald es zu

[1] Kirchenrecht II, 2. [2] A. a. O. 14. [3] A. a. O. 18.

dem Religiös-Geistlichem in Gegensatz tritt. Ob freilich diese Lösung, soweit eine solche für menschlichgeformte Sozialordnung überhaupt möglich ist, überall tragfähig erscheint, kann nur eine juristische Analyse und Ausdeutung des gesamten so entstandenen Rechtsbaus aufzeigen, die überall die Beziehung, Wechselwirkung und Gegensätzlichkeit zwischen Juristisch-Organisatorischem und Religiös-Pneumatischem bewußt zum Zentrum der Darstellung erhebt. Dieser Aufgabe wenden wir uns nunmehr zu. Wir wollen versuchen, die Elemente und Positionen, die sich uns als das Ergebnis des urchristlichen, des reformatorischen und des evangelisch-deutschen Gedankenkreises herausarbeiten, zur Einheitlichkeit eines geschlossenen Systems zu erheben und dieses zunächst an dem Rechtsbau der altpreußischen Kirchenverfassung, dann an einer Reihe von Organisationsproblemen des deutschen Gesamtprotestantismus auf ihre theoretische Brauchbarkeit zu erproben.

DRITTES BUCH

DIE DREITEILUNG DER KIRCHLICHEN GEWALTEN UND DAS SYSTEM DES EVANGELISCHEN KIRCHENRECHTS

I. DIE GRUNDLAGEN: GEISTKIRCHE UND RECHTKIRCHE

Die Gesamtheit des von uns in seinen historischen Voraussetzungen entwickelten und in seiner prinzipiellen Bedeutung herausgearbeiteten Gedankengehaltes evangelisch-deutscher Geistesgeschichte gibt uns nunmehr die Möglichkeit, einen systematischen Aufriß der tragenden Ideen des lebendigen Kirchenrechts und seiner institutionellen und begrifflichen Ausformung zu versuchen. Das bedingt zunächst noch einmal eine scharfe Umgrenzung der allgemeinen Grundpositionen, wie sie religiöser Inhalt und religiöse Zielsetzung protestantisch-kirchlichen Lebens voraussetzen; von hier aus wird sich von selber der Weg zu der begrifflichen Interpretation der konkreten juristischen Einzelsätze und ihres Zusammenhangs untereinander öffnen.

Kirche ist geistige Gemeinschaft, d. h. eine Gemeinschaft, die aus dem Geist und in dem Geist wie für den Geist lebt. Damit ist in ihrer soziologischen Struktur von vornherein etwas eigentümlich Frei-Schöpferisches gesetzt, das sie prinzipiell von allen staatlichen und staatsähnlichen Organisationsformen trennt, die in dem naturhaften Gefüge der Volkheit und ihres geopolitischen Raumes verwurzelt sind und auch stets bei aller Tendenz zum Geist und zur Vergeistigung, wie sie im Zuge des kulturellen Lebens liegt, dauernd in jenem naturhaften Untergrund verwurzelt bleiben. In diesem allgemeinsten Sinne ist Kirche freilich nicht die einzige geistige Gemeinschaft; die Schule etwa der Platoniker oder Neuplatoniker, die sich um das geistige Erbe ihrer Meister erhaltend, lehrend und weiterformend sammelt, die Forschungsverbundenheit kantisch orientierter Philosophen, die in gleicher Methodik und von gleicher Grundeinstellung aus die Wissenschaftsproblematik ihrer Gegenwart zu bewältigen suchen, die weitgespannte arbeitsverteilende und arbeitszusammenfassende Tätigkeit einer modernen Akademie der Wissenschaften und die forschend und lehrend Geist und Denken ihres Volkstums gestaltende

korporative Einheit der deutschen Universität, die Bünde der Freimaurer und Anthroposophen mit ihrer bald stärker bald schwächer ins Kulturganze ausgreifenden Propagandatätigkeit — sie alle fühlen und wissen sich ebenfalls als Gemeinschaften des Geistes, wie sie um dieser soziologischen Grundgestaltung zugleich stets irgendwie eine eigene juristische, sich von aller Staatsorganisation prinzipiell abgrenzende Gestaltung zu gewinnen suchen und damit von loser Personengemeinschaft und freiem Verein bis zur juristischen Persönlichkeit und zum öffentlich-rechtlichen Selbstverwaltungskörper die mannigfachsten Ausprägungen erfahren. Der Unterschied der kirchlichen Gemeinschaft zu jenen liegt nicht nur darin, daß sie religiöse und religiös-ethische Gemeinsamkeit ist und von dort her ihre Glieder zu einer großen Gefühlsverbundenheit und Tatgemeinschaft formt und fügt; das trennt sie wohl von allen in spezifisch wissenschaftlich-intellektueller Zielsetzung ruhenden Gemeinschaften, mit denen sie die Tendenz zur begrifflichen Verdeutlichung des ihr eigenen Geistgehalts nur als Sekundärtendenz gemeinsam hat, das schließt sie aber auch umgekehrt mit allen spezifischen Gesinnungsgemeinschaften unter den oben genannten Gruppen zusammen. Auch daß die Kirche diesen andern Gruppen gegenüber mit dem Absolutheitsanspruch auftritt, ist wenigstens für den von außen an die Dinge Herantretenden nicht das Entscheidende; der gleiche Absolutheitsanspruch ist in mehr oder minder konkret ausgeprägter Form zwar nicht allen, wohl aber sehr vielen Gesinnungsgemeinschaften, vorab gerade denen bewußt weltlicher und antikirchlicher Lebensauffassung gemeinsam und bei noch mehr anderen wenigstens latent vorhanden. Auch eine Formel, die das konkrete sich in der Kirche erfüllende Leben als ein Leben des Glaubens und der Liebe mit einer an sich richtigen Wendung umschreiben würde, sagt für unsere Fragestellung noch nicht genug; denn in freilich oft abgeblaßter, auch zumeist in mannigfachen Graden säkularisierter Form ursprünglich christlicher Züge ist die seelische Grundhaltung gläubigen Vertrauens zur sinnvollen Wesenheit des Weltganzen und liebegeborenen Selbsthingabe zum Nächsten auch anderen Personenverbänden — man denke an Freimaurerei und Ethische Bewegung — charakteristisch. Das Entscheidende liegt vielmehr in einem Dritten, von dem diese Züge, der grundsätzliche Absolutheitsanspruch und der besondere Geist- und Lebensgehalt, erst ihr eigentliches Wesen erhalten, liegt darin, daß das ganze Leben der kirchlichen Gemeinschaft in *einer* Persönlichkeit, in Christus zentriert ist. Nun ist freilich die Berufung auf und die dauernde Wesensprägung durch einen Meister wiederum etwas in der Geschichte der geistigen Gemeinschaft nichts seltenes; vom philosophischen Schulhaupt bis zum ethischen Sektenstifter tritt diese Tatsache vielmehr in unzähligen Ausprägungen auf. Was aber der Kirchengemeinschaft eigentümlich ist, ist die Uebertragung und Verwirklichung eben des Absolutheitsanspruches auf und in den, den sie als ihr Haupt weiß und bekennt, und ist die Behauptung der absoluten Identität des in ihr wohnenden Lebens mit dem in ihm offenbarten Geist, Behauptungen, die un-

mittelbar mit seinem eigenen Sendungsbewußtsein übereinstimmen. In ihm ist die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig; er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch ihn; wer an dem Herrn hängt, ist zugleich ein Geist mit ihm [1]; wir sind in Christus und Christus in uns; wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist er mitten unter ihnen [2]. Dieser Absolutheitsanspruch des aus Christus geborenen Lebens wirkt sich in einer dreifachen Beziehung aus: er ist Absolutheitsforderung gegenüber dem Einzelnen: Christus ist mein Herr [3]; er ist Absolutheitsanspruch gegenüber der Gemeinschaft: Christus ist das Haupt [4]; er ist Absolutheitsanspruch gegenüber der Geschichte: in seinem Leben und in seinem Tode enthüllt sich den ihn Bekennenden alle Sinnlosigkeit des Lebens zu einem letzten Sinn aller Geschichte: an ihm, in ihm und durch ihn sieht man alle Geschichte gerichtet [5]. Das verhindert auf der einen Seite, daß das Leben des Christen sich in einer geschichtsfernen und gemeinschaftsentfremdeten individualistischen Mystik verzehrt; das schließt auf der anderen Seite aus, daß sich das Leben der Gemeinschaft und der Einzelnen mit einer intellektuellen Bejahung und bloß formalen Weitergabe vergangener Tatsachen begnügt; das bedingt schließlich, daß sich das Leben der Gemeinschaft nicht in einem äußerlichen Ritualismus erschöpft, sondern entzündete Kraft an dem Einen wird und als zündende Kraft aus dem *Einen* durch die Seele jedes Einzelnen in die Gemeinschaft und durch die Geschichte wirkt. Mögen Depravationen nach jeder dieser Richtungen auftreten — die Totalität des christlich-kirchlichen Lebens sucht sie immer wieder aus sich zu korrigieren, so wahr sich nach ihrer Anschauung Individuum, Gemeinschaft und Geschichte in der Persönlichkeitskraft wirkenden Christusgeistes zur schlechthinnigen Einheit verschlingen. In diesem Sinne wird man also zunächst sagen können: *Kirche als wesenseigene Gemeinschaftsform des Christentums ist der mit dem Absolutheitsanspruch an Individuum, Gemeinschaft und Geschichte herantretende, sich bewußt christozentrisch verfassende geistliche Sozialorganismus.*

Damit haben wir in der Tat die zunächst gesuchte, allgemeine soziologische Begriffsbestimmung gefunden; denn die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, sind nicht etwa lediglich aus der Geschichte des Christentums und seinen an deren Eingang stehenden literarischen Dokumenten abgezogen, sondern ein Blick in das konkrete Gemeinschaftsleben der christlichen Kirchen zeigt, daß es sich fortdauernd in eben diesen Elementen vollzieht. Alles das, was wir in den Eingangskapiteln als historischen Tatbestand entwickelt haben, alles das wiederholt sich im unmittelbaren Leben der Kirche in jedem Kirchenjahr und in jedem einzelnen Gottesdienst, ja bis in die gemeinschaftsverbundene Gebetshaltung des Einzelnen hinein. An jedem Ersten Advent

---

[1] Matth. 18, 20; Kol. 2, 9; Joh. 14, 6. [2] Röm. 8, 1; 2. Kor. 13, 5.
[3] Röm. 10, 9; Phil. 2, 11; 1. Kor. 12, 3; 2. Kor. 4, 5.
[4] Eph. 1, 22; 4, 15; Kol. 1, 18. [5] Kol. 1, 16 ff.

stellt sich die Gemeinde von neuem unter das *μετανοεῖτε* und die Botschaft von dem Himmelreich, das nahe herbeigekommen ist: „*Mit Ernst, o Menschenkinder, das Herz in Euch bestellt*“ [1], das personal-dynamisch in der unmittelbaren Gegenwärtigkeit der Gestalt Jesu empfunden wird: „*Sieh Dein König kommt zu Dir*“ [2]! und doch zugleich die ganze eschatologische Spannung end- und übergeschichtlicher Erwartung in sich trägt: „*Er kommt zum Weltgerichte / Zum Fluch dem, der ihm flucht / Mit Gnad und süßem Lichte / Dem der ihn liebt und sucht*“ [3]. Wie einst, so wirkt auch heute noch die Predigt vom Reich Gottes mit der alten gemeinschaftsbildenden Kraft: als Summe ethischer Imperative völliger Sinnesneuwerdung tritt ihr kerygmatischer Inhalt noch immer neben die psychokratische Wirkung seiner befriedenden Verkündigung von ewiger Gottesgnade und wirkt unter den dieser Welt verhafteten Menschen den soziologischen Tatbestand bewußter Aussonderung derer, die sich durch diesen Ruf von oben her ergriffen und in Gemeinschaft mit dem ewigen Gott gestellt fühlen. In jedem Abendmahlgottesdienst weiß sich die Gemeinde aufs neue als nicht durch menschlichen Zusammenschluß, sondern von Gott und Christus gefügte Gemeinschaft, die mit Paulus die unmittelbare Wirkung des Pneuma, der Geistwirkung und der Geistwirklichkeit des erhöhten Herrn fühlt und sich als der Leib des von ihm ausströmenden Lebens ewiger Liebeskraft erkennt: „*Lasset eure Liebesflammen / Lodern auf den Heiland zu / Er das Haupt und wir die Glieder / Er das Licht und wir der Schein / Er der Meister, wir die Brüder / Er ist unser, wir sind sein* [4] — Gliedschaft, Gefolgschaft, Heliandsrittertum des Geistes zugleich. Und an jedem Reformationsfest bekennt sie sich aufs neue dazu, daß sie Sinn und Sendung ihrer Gemeinschaft nicht aus Menschentat und Menschenwillen begründet weiß, sondern in dem Wort als der schaffensmächtigen göttlichen Geistkraft, das sie als Wort des Herrn und als prophetisch weisendes wie apostolisch bezeugendes Wort vom Herrn in der darum *Heiligen* Schrift Alten und Neuen Bundes umschlossen weiß: „*Mit unsrer Macht ist nichts getan / Wir sind gar bald verloren / Es streit für uns der rechte Mann / . . . Das Wort sie sollen lassen stahn*“ [5]. Im *Wort* wird der mächtige ethische Ernst der christlichen Forderung mit ihrer ganzen richtenden und gewissenszermalmenden Kraft, aber auch die ganze Fülle neuen göttlichen Lebens empfunden, wie ebenso an und in ihm der Glaube als schlechthinnige Selbsthingabe an Gottes Macht wird und wächst. Und so können wir jener Definition eine andere, mehr von innen heraus gefaßte zweite zur Seite stellen: *Kirche ist die von ihrem eigenen Glaubensbewußtsein als gottgesetzt und geistgewirkt erfaßte, gliedhaft verbundene Gemeinschaft christusergriffener und christushingegebener Menschen, die in ihm ein neues, von ursündiger Zerrissenheit erlösendes und recht-*

---

[1] *Valentin Thilo* 1607—1662.
[2] *Ph. Fr. Hiller* 1699—1769.
[3] *Paul Gerhardt* 1607—1676.
[4] *N. v. Zinzendorf* 1700—1760.
[5] *Luther.*

fertigendes Leben aus göttlicher Gnadenkraft im Glauben empfangen. Kirche ist Gemeinschaft d. h. Menschenvielheit; das Wesentliche, was diese Gemeinschaft formt und begründet, ist das in ihr wirkende eigentümlich geistliche Leben, das aber als solches den Sinnen nicht erfaßbar, sondern unsichtbar ist und sich nur dem geistlichen Auge eigener innerer Herzenshingabe erschließt — mit Bezug auf diese innere Art kann die theologische Tradition von einer unsichtbaren Kirche sprechen. Da dies Gemeinschaftsleben aber ausgeht und gewirkt ist vom Wort und dem aus dem Wort wirkenden heiligen Handlungen von Taufe und Abendmahl und da die schöpfermächtige Kraft des Wortes nie ohne Wirkung ausstrahlen, nie leer aus der Gemeinschaft zurückkommen kann, vermag die theologische Tradition seit Luther und Calvin davon sprechen, daß diese Gemeinschaft eben an diesen Vorgängen der Predigt des Wortes und der Spendung der Sakramente sichtbar wird, an ihnen als externae notae erkennbar ist. Aber beide Aussagen sind Aussagen von derselben konkreten Gemeinschaft der Menschen, die sich zu Christus bekennen; in diesem Sinne sind sichtbare und unsichtbare Kirche eine Einheit und dürfen nicht auseinander gerissen werden: soll die eine Wendung Kirche als Kirche begreiflich machen, trotz der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit der in ihr sich zusammenfindenden Menschen, deren Glauben und Frommsein nach lutherischer Auffassung ja stets nur ein Gläubig- und Frommwerden bedeutet, so soll die andere es verhindern, daß sie zu einem bloßen ideologischen Schemen, zu einer erträumten civitas platonica wird [1].

Alle diese Vorgänge sind aber zunächst rein soziologische Vorgänge, d. h. sie vollziehen sich unabhängig vom und gedanklich vor dem Recht: es sind metajuristische Tatsachen im eigentlichen Sinn, die nicht vom Recht konstituiert sind, sondern schon ohne das Recht ihre Existenz haben, wenn sie auch vom Recht gestaltet werden können. Oder besser gesagt: *Vielleicht* vom Recht gestaltet werden können — denn eben damit setzt das Zentralproblem allen Kirchenrechts ein. Die Idee der Kirche ist die Idee einer durch Christuswort und Christuskraft aus einer unheilzerrissenen Welt zu innerer heiliger Geistigkeit berufenen Gemeinschaft, die durch Zeit und Geschichte einer end- und übergeschichtlichen Vollendung entgegenzuschreiten sich bewußt ist. Vermag diese Idee eben um ihrer Reinheit und Geistigkeit willen eine Verbindung mit dem Recht einzugehen?

Die katholische Kirche faßt das Problem von ihrem Standpunkt aus an. Die innere soziale Struktur des christlichen Kirchengedankens beruht, so hatten wir gesehen, von Anfang an auf der ins Metaphysische und Absolute erhobenen Gefolgschaftsidee. Kirche ist nicht aus freiem Willensentschluß gleichberechtigter Genossen entstandene, autonome Genossenschaft, sie fühlt sich vielmehr von oben her gesammelt und, wie sich jeder einzelne von Christus ergriffen weiß und fühlt, eben in und durch Christus als Haupt,

---

[1] Vgl. oben S. 78 f.

Führer und Herr zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen. Sie weiß sich theonom durchaus als Gefolgschaftsgemeinschaft. Das ist gemeinchristliches Gut: das tritt uns in den Bildern der Exerzitien des Ignatius von Loyola ebenso entgegen [1] wie es bei Luther eindrucksvoll Gestalt wird. „*Die christliche Kirche ist auch ein Heer, eine Versammlung oder Feldlager: wir stehen alle im Kampf und Kriege, das Evangelium ist unser Fähnlein, Christus ist unser Feldherr, unter ihm haben wir gut kriegen und erobern auch den Sieg durch das göttliche Wort*" [2]. Aber das ist, wie man ohne weiteres sieht, etwas, was zunächst rein in den metajuristisch-soziologischen Tatbestand des Kirchenbegriffs hineingehört, es ist religiös gesprochen die innere, seelenerfassende, seelendurchdringende und seelengestaltende Wirkung des *πνεῦμα*, die das *σῶμα*, den hauptschaftlich-gliedlichen Verband schafft. Das Entscheidende ist nun für die katholische Auffassung, daß sie unmittelbar den metajuristisch-soziologischen Tatbestand des religiösen Herrschaftsverbandes in einen genau entsprechenden juristischen Tatbestand transponiert und für die Kirche eine juristische Erscheinungs- und Organisationsform schafft, die sie ebenfalls in all und jedem als Herrschaftsverband konstruiert. Sie vermag dies zu tun, indem sie nicht nur ein autoritäres Amt und ein autoritäres Recht schafft, die beide urtümlich herrschaftliche Funktion entfalten und damit die Gesamtkirche juridisch als Anstalt konstituieren, sondern indem sie vor allen Dingen beides, autoritäres Amt wie autoritäres Recht mit dem Glanz heiliger Art und göttlicher Vollmacht umkleidet. Dies geschieht durch ein Doppeltes: einmal durch den Stiftungsgedanken, von dem aus die Grundpfeiler der katholisch-kirchlichen Organisation, priesterliches, bischöfliches und päpstliches Amt mit den ihnen entsprechenden Rechtsfundamenten und Rechtskompetenzen als unmittelbarer göttlicher Einsetzung entstammend gefaßt werden, und zweitens in der Verbindung des magisch gefaßten sakramentalen Gedankens, der dem Träger des Amts nicht nur die Fähigkeit zu besonderen übernatürlichen Handlungen vermittelt, sondern auch die Uebertragung des Amtes auf dem Wege sakramental-weihemäßigen Handelns notwendig macht. Damit ist zunächst alles pneumatische Leben in der Kirche an feste Ordnungen gebunden und in diesem Sinne juridifiziert; das Problem der pneumatischen Revolution in der Rechtskirche ist hier überhaupt kein Problem mehr, weil sie an sich gegen göttliches Recht verstößt — die Geist- und Wesenskirche geht in der Rechtkirche auf, weil die Rechtkirche die Aemter, Formen und Normen gibt, in denen sich sowohl pneumatisches Leben vollzieht und nach ursprünglichem göttlichem Ratschluß vollziehen muß, wie von dort aus ebenso alles in der Kirche sonst auftretende pneumatische Leben beurteilt und gerichtet wird. Damit ist aber zugleich eine doppelte Form allen Rechts begründet, das

---

[1] Vgl. die zweite Woche der *Geistlichen Uebungen*, insbesondere den Eingang und den vierten Tag.

[2] In einer Predigt zum 14. Sonntag nach Trinitatis auf Gal. 5, 16—24.

sich mit der Gegensätzlichkeit zweier qualitativ verschiedener und damit ganz verschiedenwertiger Ordnungen gegenübersteht [1]. *Dort* das heilige Recht, das aus göttlicher Quelle fließt: als das ius divinum positivum, das aus der selbstverständlich hier auch als Rechtsnormquelle zu fassenden heiligen Schrift stammt, als das ius divinum naturale, das Gott selbst in die Natur des Menschen gelegt hat als eine Summe von Moralsätzen, die in ihren Beziehungen untereinander zutage treten sollen und die die Vernunftnatur des Menschen anerkennt und anerkennen muß, als die traditio divina, die mündlich von Christus oder vom heiligen Geist den Aposteln gegebene, von den Kirchenvätern beglaubigte Lehre. *Hier* das menschliche Recht, das aus menschlicher Satzung fließt, wie es sich der Staat oder wie es sich auch die Kirche als freies Zweckmäßigkeitsrecht zu setzen vermag in Konstitutionen und Konzilsbeschlüssen, im bischöflichen Diözesan- und statutarischen Ordensrecht und im Gewohnheitsrecht, wo es kraft kirchlicher Billigung gilt. Indem die großen Grundfundamente der Kirche auf unmittelbarem göttlichem Recht beruhen, ist hier jeder Widerstreit zwischen Kirche und Recht aufgehoben um des Einheitswillens des beide zugleich begründenden und formenden Stiftungsgedankens; indem die Kirche aber in diesem Bestand des ihr wesenseigenen Rechts ruht, ist zugleich auch das große Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche im Prinzip gelöst. Wenn das Recht der Kirche ihr wesenseigen und stiftungsverliehen ist, kann es nicht vom Staat abgeleitet werden, sondern steht ihm selbständig gegenüber; indem dies Recht aber eben Recht für die Kirche ist, wirkt es sich auch wesentlich in dem Dienst der Kirche als einer autoritär zur Erlösung führenden Heilsanstalt aus und läßt dem menschlichen Recht des Staates sein besonderes Gebiet frei. Kirche und Staatsgewalt erscheinen von diesem Blickpunkt aus als beide in ihrer Art die Höchsten; sie haben jeweils ihre ganz konkreten Grenzen, innerhalb deren sie bestehen, und zwar Grenzen, die durch ihre beiderseitige Natur und ihren beiderseitigen Inhalt umschrieben werden. Der Staat hat weltliche, d. h. natürlich sittliche Aufgaben innerhalb der ihm durch sein Wesen als Rechts- und Wohlfahrtsstaat gezogenen Grenzen zu erfüllen, die Kirche hat geistliche Aufgaben, d. h. das Ziel der übernatürlichen Vollendung des Menschen zu verwirklichen. Das Recht des Staates ist also an sich nicht vom Recht der Kirche abgeleitet, Staatsgewalt nicht verliehen von oder lehensmäßig ver-

[1] Vgl. hierzu außer der umfangreichen älteren, bei *Sägmüller*, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1914, 3. Aufl., I, 3 ff., 40 ff. verzeichneten Literatur von neuerem Schrifttum; insbesondere *Tischleder*, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, 1923; *Derselbe*, Die Staatslehre Leos XIII., 1925; *O. Schilling*, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII., 1925; *Derselbe*, Christliche Staatslehre und Politik (1927); *Rommer*, Die Staatslehre des Franz Svarez S. J. (1927). Dazu *meine* Bemerkungen in *Vergangenheit und Gegenwart* 1926, 370 f.; 1928, 165 f. Vgl. auch *Bierbaum*, Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht, 1928, 106 ff. und *Hans v. Schubert*, Der Kampf des geistlichen mit dem weltlichen Recht, 1927.

bunden mit der Kirchengewalt, wie es noch der hochmittelalterliche Hierarchismus der Bulle Unam sanctam sah; die neue Formel des nachtridentinischen Katholizismus, der in der zusammenfassenden Neuformung thomistischen Denkens durch Leo XIII. seinen Höhepunkt erreicht, macht es vielmehr möglich, die moderne Formel der Souveränität des Staates, soweit sie sich praktisch durchgesetzt hat und soweit sie für katholische Weltansicht überhaupt tragbar ist, anzuerkennen, indem sie ihm ein im Juristischen prinzipiell kirchenfreies Gebiet zuspricht. Sie richtet freilich diesem Souveränitätsgedanken zugleich eine unübersteigbare Schranke auf, indem mit der stiftungsgemäßen Gründung der Kirche auf eigenem Recht von selbst auch jede Befugnis des Staates entfallen muß, von sich aus Sätze zu normieren, die das Recht der Kirche und die Grenzen dieses Rechts jenseits und in Widerspruch mit jenen göttlichen Normen regeln wollen. Trotz dieser Trennung in zwei autonome und autarke, sich selbst genügende Rechtskreise bleiben freilich noch Reibungsflächen bestehen, nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie. Weil beide Gewalten, wenn auch jede in ihrer Art und auf ihrem speziellen Kompetenzgebiet, über die gleichen Personen Herrschaft ausüben, so folgt notwendig, daß zwischen ihnen Dinge vorkommen und Komplikationen eintreten, deren Beurteilung jeden von beiden zusteht — wir denken etwa an Fragen der Feiertagsregelung und des Begräbniswesens, der Ehe und der Wohlfahrtspflege, vor allem auch der Schule, denn die religiöse Unterweisung der Jugend in Schulen jedweder Art ist nach katholischer Auffassung der Autorität und Aufsicht der Kirche unterstellt und muß es sein. Das sind die res mixtae, also Angelegenheiten, die einer doppelten Kompetenz unterliegen, der des Staates wie der der Kirche. Die Probleme sind hier also nicht im Sinne einer einfachen Ueberhöhung des weltlichen Rechts durch das kirchliche aufzulösen als das Recht, von dem jenes erst abgeleitet ist und das ihm darum als das Mutterrecht stets übergeordnet bleibt, wie es das spätere Mittelalter wollte, sondern sie sind zu behandeln als typische Statutenkollisionen, als Kompetenzstreit, den die Beantwortung der Frage löst: welche von zwei an sich gleichmäßig, selbständig und unabhängig zuständigen Normengruppen sind hier für die konkrete Beurteilung gerade dieses Falles berufen? Damit tritt dann freilich die Notwendigkeit ein, innerhalb der allgemeinen juristischen Gleichordnung doch noch eine qualitative Differenzierung für den Einzelfall zu suchen. Diese ist auch leicht zu finden; stellt man einmal die Frage nach der werthaften Verschiedenheit zwischen staatlicher und kirchlicher Ordnung, dann wird für katholische Glaubensauffassung die Entscheidung stets zugunsten der Kirche ausfallen müssen: Sie steht unter allen Umständen höher. Denn sie hat einmal direkte Gewalt von Gott, nicht nur materiell dem Inhalt nach, sondern auch in der Form der Ausübung durch die Institution von Priester, Bischof und Papst, — der Staat hat zwar auch direkte, nicht erst durch die Kirche vermittelte Gewalt von Gott, aber nur dem Inhalt nach: die Form der Ausübung bleibt

der freien Anordnung des Volkes überlassen. die Kirche hat also göttlich unwandelbare, der Staat nur menschlich wandelbare Verfassung. Die Kirche arbeitet in ihrer Rechtsgewalt auch mit inneren, geistlichen Regierungsmitteln der unmittelbaren Seelenleitung; der Staat kann nur äußeren Zwang anwenden; die Kirche erfreut sich in den großen Fragen ihres Lebens und ihrer Leitung der besonderen und unmittelbaren Führung des heiligen Geistes, der sie vor Irrtümern bewahrt — der Staat kennt lediglich eine von Menschen gehandhabte Führung und ist damit in die Möglichkeit jedes Irrtums und jeder Fehlsamkeit verstrickt. In der Kirche kommt also für das religiös-sittliche Leben und für die aus diesem Kompetenzkreis zu regelnden Fragen der höhere göttliche Ratschluß zum Ausdruck — der Kompetenzstreit der res mixtae ist somit im Sinne des Satzes: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, d. h. also in diesem Zusammenhang zugunsten der Kirche mit ihrem gottgesetzten sakralem Recht zu entscheiden. Es ist direkte Rechtsgewalt, die sie in diesen Fällen ausübt, potestas directa, die die Rechtsgewalt des Staates als die stärkere zuständige Gewalt überwindet. Daneben ist freilich noch eine andere Möglichkeit kirchlicher Stellungnahme und kirchlichen Urteils über staatliche Dinge möglich, die nicht so sehr in das spezifisch Juridische, als in das allgemein Ethische hinüberreicht. Die Ablehnung des Satzes: „die Kirche hat keinerlei weltliche Gewalt, keine direkte oder indirekte", die der 24. Satz des Syllabus ausspricht, wird in der katholischen Wissenschaft seit dem Vorgang *Bellarmins* so gedeutet, daß zwar, entsprechend der leoninischen Sozialphilosophie, dem Staat die Sphäre eigenen und damit von einer potestas directa der Kirche unabhängigen Rechts eingeräumt wird, daß aber umgekehrt eine potestas indirecta auch über gewisse staatliche Dinge als Ausfluß der Zuständigkeit der Kirche für alle ethischen Fragen anerkannt wird. Denn, wie es der Entwurf für das Vatikanische Konzil formuliert hat: das Urteil über die Regeln des Handelns, sofern über den sittlichen Charakter, über Erlaubt oder Unerlaubt etwas zu entscheiden ist, gehört zum obersten Lehramt auch hinsichtlich der bürgerlichen Gesellschaft und der staatlichen Angelegenheiten, so daß im Konfliktsfall zwischen Staatsnorm und katholisch-kirchlicher Kathedralentscheidung die sonst bestehende religiös-ethische Verpflichtung der Katholiken zum Gehorsam gegen Staatsgesetze entfällt. Freilich ist auch festzustellen, daß in dieser Hinsicht eigentlich für katholische Auffassung ein Konflikt nicht nur nicht entstehen darf, sondern in tiefstem Grunde auch gar nicht entstehen kann. Denn der Staat setzt ja für den Thomismus kein schlechthin freies Recht, wie er ja auch für ihn nicht die einzige Rechtsquelle ist: alles staatliche Recht, wie alles Recht überhaupt ist gebunden an die Normen des Naturrechts, dem die positive Gesetzgebung der rechtschaffenden Sozialgemeinschaft formell nur sanktionierende Zwangsgewalt und materiell jene nähere Determination gibt, die für ihre konkrete praktische Anwendung notwendig ist. Das Naturrecht selbst aber sind die auf das soziale Leben bezüglichen Normen des Sittengesetzes, das dem Men-

schen durch die ewige Vernunft ins Herz geschrieben ist und darum von seiner Vernunft anerkannt wird und anerkannt werden muß. Jeder Staat, der also überhaupt vernünftiges und sittliches Recht schafft auf Grund der ihm von der Natur eigenen Erkenntnis des Vernünftigen und Sittlichen, wird damit nach katholischer Auffassung von selbst in innerer Harmonie mit den Forderungen der katholischen Kirche leben; denn indem er jenes tut, befolgt und verwirklicht er von selbst die von Gott in die Schöpfung hineingesetzten Vernunftgebote, denen wiederum die Kirche in ihren Lehrentscheidungen zur Vollstreckerin und Hüterin gesetzt ist.

Für das evangelische Bewußtsein ist diese Verbindung zwischen Kirche und Recht in Form eines die Kirche und ihren Bestand ebenso setzenden wie garantierenden und darum als göttlich angesprochenen Kirchenrechts nicht möglich. Einmal um der geschichtlichen Wahrhaftigkeit willen: der Befund der Quellen, mag man ihn noch so konservativ interpretieren, sagt von einem juridisch-institutionell zu fassenden stiftungsmäßigen Akt im Sinne der Begründung eines religiösen wie rechtlichen Primats von Papst und Bischof nichts. Und zum zweiten aus Gründen religiöser Ehrfurcht und menschlicher Demut: je mächtiger und souveräner ihr der Gedanke und die Realität Gottes als erlösungsmächtig waltender Geistherrschaft aufgegangen ist, um so vermessener muß es ihr erscheinen, das Walten dessen, dessen Sinn und Ratschluß niemand erfassen kann und der aus den dunklen Wolken des Deus absconditus immer wieder mit revolutionärer Urgewalt in die menschlich formhaft gewordene Welt der Dinge bricht, in das Schema und die Regel erdverhafteter Institutionen juridischer Art erschöpfend einzufangen und den reißenden Strom geisthafter Schöpfungsurkraft in die gemauerten Strombetten rechtlich-organisatorischer Instanzenzüge zu leiten und ihr Wirken dadurch zu sichern und zu umgrenzen. „Der Geist weht, wo er will“ — die Souveränität Gottes und seines Geistes gegenüber allem von Menschen Geschaffenen ehrfürchtig und demutsvoll zu verehren muß wie der Anfang aller Theologie so auch der Anfang aller kirchlich-rechtlichen Betrachtung evangelischer Prägung sein. Das, was im katholischen System als Sicherung und Verfestigung des Kirchengedankens erscheinen mag und ihm auch tatsächlich das hohe Maß von organisatorischer Stabilität und Konsistenz gibt, das also, zu dem der Politiker immer wieder bewundernd aufblickt, muß dem evangelischen Bewußtsein stets als Verengung, Depravation, ja fast als Sakrileg gegenüber dem eigentlichen Sinn der Wesenskirche erscheinen. Nimmt das katholische Geschichtsbewußtsein die Reformation Luthers gern als Revolution menschlicher Willkür gegenüber sakralrechtlich geschichtslegitimer Autorität, so ist sie für das protestantische Glaubensbewußtsein Revolution ganz anderer Art: Revolution des souveränen Gotteswillens, der jenseits und unabhängig von allen sakralrechtlichen Institutionen und Autorisationen Luther in der Einsamkeit der Klosterzelle mit unmittelbarer Geistkraft ergriff und ihn zur Rechtfertigung *allein* durch den Glauben führte. Nicht aus menschlichem

Subjektivismus und willkürhaftem Personalismus, wie die katholische Polemik gern glaubt, sondern aus demütiger Scheu vor der jenseits aller menschlichen ratio stehenden Allgewalt des selbstherrlichen überweltlichen Gottes muß der evangelische Mensch die sakralrechtliche Verfestigung des katholischen Kirchenbegriffs ablehnen. Nur das, woraus Gottes heiliger Wille unmittelbar selbst spricht, das *Wort* und *nur* das Wort „*darfs machen*", Gemeinschaft und Kirche als Gottes Tat konstituieren. Wenn man das Wort und den Geist mit dem Recht und dem Amt sichern will und darum stets Recht, Amt und Geist miteinander verbunden glaubt, dann setzt man in Wahrheit Recht und Amt über Geist und Wort, dann entscheidet — das ist die unausweichliche Konsequenz — letztlich nicht Wort und Geist über Art und Führung des Amts, sondern Amts- und Rechtsautorität bestimmen durch ihre Entscheidungen über Art und Inhalt des Wortes: es ist kein Zufall, daß evangelische und katholische Auffassung in der Zuspitzung der unfehlbaren Lehrautorität der Rechtkirche zur Unfehlbarkeit ihres höchsten, des papalen Amtes ihre letzte und unaufhebbare Gegensätzlichkeit erfahren hat. Und zum letzten: die sakrale Absolutheit von Amts- und Rechtsbegriff müssen schließlich dazu führen, daß sich das Amt auch zwischen Gott und Mensch drängt und hier die Führung nicht Gott überläßt, sondern selbst in die Hand nimmt, indem sie dogmatisch präsumiert, daß sich das führende, richtende und erlösende Handeln Gottes wesentlich durch das Amt und seinen Amtsträger vollzieht. Die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen kann aber der Protestantismus niemals aufgeben — nicht nur deshalb, weil das Evangelium selbst von jener priesterlichen Vermittlung nichts weiß, sondern vor allem um der Reinheit und Innerlichkeit des religiösen Lebens und der schrankenlosen Anerkennung der Souveränität Gottes selbst.

Das bedeutet zunächst die Ablehnung und zwar die denkbar schärfste Ablehnung eines bestimmten Typus von Kirchenrecht, eben des katholisch-sakralen der autoritären Legalitätsreligion. Das bedeutet unter allen Umständen aber auch weiter gegenüber der in jenem Standpunkt liegenden unauflöslichen Vermengung von Recht und Religion und der dadurch vorgenommenen Verengung und Verkürzung der Religion die prinzipielle Sonderung der beiden Größen und die Souveränität der Religion gegenüber allem Recht. Ist damit aber auch zugleich jede positive Beziehung des vom Wort geschaffenen und gespeisten Sozialorganismus, wie er uns als Gemeinschaft glaubender, betender, handelnder Menschen entgegentritt, zum Recht aufgehoben und unmöglich gemacht? *Sohm* hat es gemeint: „das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch. Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich". Seine These ist zwar von Theologie und Kirchenrechtswissenschaft überwiegend abgelehnt worden. Trotzdem hat sie eine ungeheure Bedeutung gehabt: stimmungsmäßig wirkt sie als Motiv der praktisch-religiösen Haltung gegenüber allen kirchenrechtlichen Organisationen und allem Organisatorischen in der Glaubensgemeinschaft gerade religiös sehr

ernsthafter Kreise weiter: Gemeinschaften des religiös-sozialen Radikalismus und Anhänger der Theologie der Krisis, Gruppen eines idealistisch gestimmten Liberalismus wie eines pietistischen Konservativismus stimmen weithin darin überein. Die Auseinandersetzung mit ihr ist darum nicht mehr und nicht minder als ein Lebensproblem der Kirche selbst. Wir haben oben nachgewiesen, daß *Sohms* Auffassung dem historischen Befund weder des Urchristentums noch der Reformationszeit entspricht; aber seine These ist im Grunde auch keine historische, sondern eine systematische Position, von der überhaupt erst seine historischen Ausführungen Farbe und Linie erhalten. So kommt es darauf an, sie auch systematisch, d. h. aus dem Gesamtgefüge christlicher Glaubens- und Weltansicht zu widerlegen; erst wenn dies geschehen ist, kann die Frage der Beziehung zwischen Kirche und Recht im Protestantismus in einer dauernden positiven Lösung fundamentiert werden.

In einer doppelten Richtung läßt sich der Ansatz zu dieser positiven Lösung gewinnen. Es ist zunächst nicht richtig, daß das Wesen des Rechts „weltlich“ ist, wenn man dies, wie es *Sohm* doch tut, in den Gegensatz zu „geistlich“ stellt und es darum in der christlich-dualistischen Antithese von Gott und Welt, von *φῶς* und *λόγος* hier, *κόσμος* dort nur auf die Seite dieser stellte. Denn nach der Auffassung nicht nur des christlich-germanischen Rechtssprichworts, sondern gerade auch der Bibel selbst, wird die Größe Recht unmittelbar mit Gott verbunden, das Recht als unmittelbar aus Gott fließend und von Gott gesetzt gedacht. „Wer Gott minnet, der minnet Recht, Gott ist selber Recht“ — heißt es dort [1], und „Alle seine Wege sind Recht“, „Du bist Gericht und Deine Ordnungen sind Recht“ als des „Gottes der Gerechtigkeit“, der den Bedrückten Recht schafft und dessen Heilsverkündigung eben darum Offenbarung der Gerechtigkeit ist, heißt es im Lied Mosis und bei den Psalmisten [2]. Heilbringende und helfende Gerechtigkeit ist das, was die Propheten von Gott erwarten [3]. Gott ist treu und gerecht, heißt es im Neuen Testament, wie denn dort auch weithin die durch Christus gewonnene Erlösung gerade als eine Betätigung der Gerechtigkeit Gottes gedacht wird [4]. Dem entspricht es, daß das alte Testament mit dem ganzen Ernst gerade der prophetischen Botschaft die Forderung der Gerechtigkeit an die Menschen stellt: daß das Volk vom Recht abgefallen ist, das ist zugleich eben auch der Abfall von Gott; Gerechtigkeit üben ist gerade das Werk der Frommen

[1] Vgl. *Sachsenspiegel,* Vorrede 22; *Kleines Kaiserrecht* I, 1; *Spiegel deutscher Leute* 35 und dazu *Hensler,* Institutionen des deutschen Privatrechts, 1885, I, 1 ff. und *Otto v. Gierke,* Deutsches Privatrecht, 1895, I, 116 f. *Graf* und *Dietherr,* Deutsche Rechtssprichwörter I, Nr. 1—7.

[2] 5. Mos. 32, 4; Ps. *119, 137,* 62, 75, *139,* 138, 142.

[3] Jes. *5,* 16; 28, 17; 51, 4; Jer. 22, 15; Hosea 2, 19; Mich. 7, 9.

[4] 1. Joh. 1, 9 ff.; Röm. 3, 24 ff.; 1. Petr. 2, 23; 2. Tim. 4, 8. Vgl. zum ganzen Problem *A. v. Oettingen,* Luth. Dogmatik I, 1, 272; *R. Seeberg,* Christl. Dogmatik I, 415.

und „Recht möge sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Strom", die große Forderung [1]. In der Tat ist keine Religion mit einem gleich ernsten Imperativ zu einem in letzter Gotteswirklichkeit und letztem Gotteseernst verwurzelten Recht in die Geschichte eingetreten; dem entspricht es, daß die christliche Geschichtsphilosophie mit dem Augenblick, wo sie mit Augustin in das abendländische Geistesleben hineinwirkt, den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit sofort zum zentralen sozialethischen Fundament aller Betrachtungen erhebt. Für die Theologie gehört darum der Gedanke der Gerechtigkeit von vornherein in die Kategorie der urtümlichen Eigenschaften Gottes; alle vom Christentum her bestimmte Rechtsauffassung stellt darum das Recht von vornherein als Gottesgebot auf und sieht in der Setzung der obrigkeitlichen Macht als des Schwertes, die das Recht schützt und durchsetzt, unmittelbaren Gotteswillen. Indem im Begriff des allgerechten Gottes zugleich der Gedanke der unverbrüchlichen wie der gerechten Ordnung gegeben ist und indem beide Gedanken in eins verbunden sind mit dem Gedanken der schöpferischen Allmacht Gottes, wird die Idee und Realität der Gerechtigkeit wie der Rechtsordnung zu einem integrierenden und darum unaufhebbaren Bestandteil der Schöpfungsordnung. Ja, sie ist es eigentlich, die den Bestand der Schöpfung erst garantiert. Denn indem der biblische Gedanke der Ursünde inhaltlich gedacht ist als der gegen Gott und seinen Willen gesetzte Willen des Menschen zur absoluten Selbstherrlichkeit, indem der Teil und das Geschaffene nicht nur das Ganze und den Schöpfer negiert, sondern selbst das Ganze und der Schöpfer sein will, entsteht darum die Gefahr, daß der Kosmos der ursprünglichen Schöpfung sich in dem Chaos der sich der Norm entbindenden und willkürhaft gegeneinander handelnden Individuen selbst vernichtet, wenn nicht eben die Gültigkeit jener Normen jenseits der sie leugnenden Individuen aufgerichtet und aus unmittelbarem Gotteswillen durchgesetzt wird. Das flammende Cherubschwert an der Pforte des Paradieses und das Mal auf der Stirn Kains wollen beide das gleiche: die unverbrüchliche Geltung der Schöpfungsordnung zwingend durchsetzen, indem sie sie dem Rechtsbruche gegenüber im Wege der übermenschlichen Vergeltung wirksam werden lassen. Insofern hat Luther, freilich zugleich in altkirchlicher Tradition stehend, das Wesentliche der Erzählung der Genesis in seiner Schrift von weltlicher Obrigkeit mit genialer Intuition verdeutlicht und die protestantische Staats- und Rechtsauffassung hat daran festgehalten. Ja, man kann geradezu *Sohm* gegenüber formulieren: so gewiß das Recht eine in der Welt wirkende und damit auch in gewissem Sinne eine weltliche Größe ist: in der letzten Antithese rückt doch alle christlich bestimmte Rechtsauffassung das Recht gerade auf die Seite Gottes: es ist der ordnende und formende, in das Gemeinschaftsleben dieser Welt hineinwirkende Gotteswille, der als überpersönlich und über-

[1] *Amos* 5, 18—24.

menschlich die Gewissen ergreifende Macht an und in den Menschen den Willen zur Gerechtigkeit entzündet und ihre Gemeinschaften in ethischen Grundnormen verwurzelt, die ihre Begründung damit zugleich im letzten Ursinn der Schöpfung selber finden. In diesem Sinn ist Recht eine geistliche und göttliche Macht, wenn sie auch, oder vielmehr gerade auch weil sie in dieser Welt der chaotisch gegeneinander stehenden Willen zur Entfaltung kommt. In der Größe des Rechts sind vielmehr für die theistische Auffassung beide Welten miteinander verbunden: Recht sucht aus jener Welt diese Welt zu gestalten und leitet darum in seiner Erkenntnis aus dieser Welt wieder in jene zurück. Ja, man kann geradezu sagen, daß die christliche Anschauung gerade wegen des ungeheuren Ernstes, mit dem sie der Urrealität der Sünde gegenübersteht, die Begriffe Recht und Gerechtigkeit als Korrelate zu jenen fordert, um die theozentrische Einheit des Weltbildes zu wahren: durch Recht und Gerechtigkeit kommt Gottes Allmacht souverän auch in der sündigen Welt zur Geltung und hält sie trotz des individualistisch-sündigen Gegenwillens in den ihr schöpfungsmäßig zugewiesenen Bahnen.

Eine ähnliche Doppelstellung finden wir aber auch bei der Größe Kirche, und damit kommen wir zu dem zweiten Ansatz zur Widerlegung *Sohms*. Auch die Kirche ist eine geistliche, göttliche, von jenseits gesetzte Größe und insofern ist *Sohm* gewiß im Recht. Das bedarf keines weiteren Beweises; wir brauchen nur auf das hinzuweisen, was wir früher über die Bedeutung des *πνεῦμα*, des *σῶμα Χριστοῦ*, des „Wortes“ in Luthers Vorstellung entwickelt haben. Aber auch die Kirche wirkt in dieser Welt und in diese Welt hinein als Gemeinschaft, die das Wort trägt, missionierend und ethisierend: dort, indem sie die Menschen ruft unter die Herrschaft des Wortes, hier, indem sie aus dem Wort Menschen, Dinge und Institutionen richtet. Und auch das ist der Kirche wie dem Recht gemeinsam, daß sie nicht nur an, sondern auch durch und mit Menschen handelt und äußerlich Gestalt gewinnt. Das Wort wirkt aus sich, aber es wirkt, indem es von Menschen getragen und bezeugt wird, und es wirkt, indem es durch die Individualität der Menschen hindurch wirkt und sich in ihrer Persönlichkeit bezeugt — darum, weil Wort nach evangelischer Auffassung nie totes Gesetz und abstrakter Lehrsatz ist, sondern stets lebendige Gotteskraft, die sich aus Leben am Leben auswirkt. Kirche ist stets auch als missionierende Kirche Gemeinschaft der Gläubigen. Nun ist aber nach Luthers Auffassung aller Glauben und alle Frömmigkeit ein Gläubig- und Fromm*werden* [1]. So gewiß den Christen in Christus das Heil ist, so gewiß ist es ein Heil nicht wegen seiner Sündlosigkeit, sondern trotz der Sündhaftigkeit; so gewiß der Christ weiß, daß er auf Gottes Seite ist, so gewiß bleibt ihm aber auch der Kampf mit der Macht der Sünde nicht nur außer, sondern auch in ihm nicht erspart; so gewiß er

[1] Vgl. W. A. 17, 445; 20, 559; E. A. 14, 56.

in Christi Reich und unter Christi Herrschaft steht, so gewiß ist er auch, weil sein Kampf nur seine Ritterschaft in dieser Welt ist und weil diese Welt noch nicht der Zustand der Endvollendung und des erfüllten Gottesreiches ist, mitten hineingestellt in die ganze Spannung eben dieser Welt. Das heißt aber, daß auch die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen in diesem Kampf mit der Sünde in ihr steht. Denn auch die Kirche ist nicht endvollendete Gemeinschaft; so gewiß sie des Heils ist und so gewiß sie ihrer eigenen Vollendung aus Gottes Gnade harrt, ebenso nimmt sie doch in ihrem Sein in dieser Welt und mit ihrer Arbeit an dieser Welt an allen Spannungen dieser Welt teil. Denn sie ist wohl zum Reich Gottes hingestreckt und in ihrem inneren Leben von gegenwärtiger Christuskraft und damit Gottesherrschaft erfüllt, aber sie ist in ihrem sozialen Sein nicht das Reich Gottes selbst — auch für sie gilt darum der ewige Wächterruf des „Wachet auf!" und die Mahnung, die Lampe bereit zu halten für den kommenden Herrn. So löst sich für protestantische Auffassung das uralte Problem der Christenheit, warum Kirche doch Kirche ist, trotzdem Sünder zu ihr gehören. Denn jenes Problem läßt sich nicht darauf beschränken, daß man zugibt, daß in jeder empirischen Kirche auch Menschen sind, die nicht vom Wort und darum vom Christusleben ergriffen sind — denn diese Menschen gehören ja nur scheinbar, aber nicht in Wahrheit zur Kirche. Sondern das Problem fängt eben damit an, daß auch die vom Wort Ergriffenen, die mit Ernst Christen sein wollen, dennoch unter den Spannungen des Kampfes mit der Sünde stehen, daß also die Sünde in der empirischen Kirche auch bei denen ist, die mit aller Hingabe um die volle Gnade ringen und ihrer gewiß geworden sind. Darum kann evangelische Auffassung das Problem nicht lösen, indem sie versucht, mechanisch wie die Sekten die offenbaren Sünder von sich zu trennen und eine äußerliche Gemeinde der Heiligen zu bilden — darum kann sie es auch nicht erledigen, indem sie versucht, institutionell wie der Katholizismus die Heiligkeit aus den Personen in die Objektheiligkeit der Institutionen zu verlegen, die doch niemals abtrennbar von Menschen sind; sie kann es nur aufnehmen, indem sie sich bewußt ist, in ihrem Kampf mit der Welt auch in alle Spannungen dieser Welt hineingestellt zu sein, indem sie weiß, daß Wort und Ruf zur Buße immer wieder auch ihr selber als Kirche erklingen, indem sie weiß, daß Enderwartung und Gottesfülle der Wiederkunft ihr auch gelten, indem sie schließlich auch weiß, daß sie über die anderen Sozialformen des geschichtlichen Lebens nicht hinausgehoben wird durch eine höhere Art ihrer Organisationsform oder eine besondere empirische Heiligkeit ihrer Mitglieder, sondern allein durch das Wort und die sich darin bezeugende Christuskraft und Christusherrschaft, die sie trägt. Die katholische Kirche enteschatologisiert sich im Grunde, indem sie sich selber sozusagen als ein vorausgenommenes Stück eschatologischer Vollendung ansieht und sich schon als Reich Gottes glaubt. Darum ist für sie auch das Geschick am Ende der Tage nicht ein Uebergang in ein völlig neues Sein, sondern lediglich ein Reinigen von äußeren Flecken und Runzeln, ein Ab-

werfen des Magdgewandes, das sie äußerlich über dem glänzenden Kleid der Königin trug, darum weiß sie sich aber auch schon auf dieser Erde in ihrer äußeren Institution und in der durch objektiver sakramentaler Gnade unvertilgbar mitgeteilten Heiligkeit ihrer Führer allen anderen Gemeinschaften gegenüber als völlig andersartig und überlegen. Die evangelische Kirchenauffassung dagegen macht auch für sich mit der eschatologischen Spannung radikal Ernst; für sie ist der Augenblick der Endvollendung der Augenblick der radikalen, qualitativen Neuschöpfung: aus der Pilgrimschaft kommt sie in das Heimathaus der Herrlichkeit — darum steht sie aber auch bis zu jenem Tage in steter innerlicher Demut da; sie weiß, daß sie in ihrer empirischen Organisationsform und in den Menschen, die sie äußerlich tragen, nicht weniger der Sünde und der Macht des Bösen ausgesetzt ist als die anderen Gemeinschaften der Menschen in Familie und Sippe, Staat und Volk — sie weiß sich über jene nur hinausgehoben durch ihre Heilsgewißheit, durch das Wort, durch die Christuskraft, die mit dem Wort auch in ihrer Schwachheit mächtig ist, durch den Gottes- und Christusgeist, der auch ihr geschichtliches Sein unter die richtende Macht des Gesetzes und die erlösende Kraft der Gnade stellt, unter denen sie sich darum als Organisation, als Personengemeinschaft, ja auch in ihrer Funktion als Künderin des Wortes weiß. Daß sich die evangelische Kirche als äußere Organisation nicht unfehlbar, sondern gerade als fehlbar auch durch die Sünde bekennt, ist ihre tiefste Beugung unter die Souveränität Gottes und Christi. Auch hier gilt das: „Gerecht allein durch den Glauben“ in vollem Umfang. Eine evangelisch gestimmte Weltkonferenz der Kirchen konnte ihren Aufruf mit einem Bußwort der eigenen Sündigkeit beginnen; eine katholische vermag das ihrem Wesen nach nicht, eben, weil sie sich institutionell in der zentralen Rechtsordnung und in der Amtsweihe heilig und göttlich weiß.

Recht und Kirche — beide sind gottgesetzte Größen, die aus jener Welt Gottes in diese Welt des Geschichtlichen und Menschlichen hinüberragen, sie aus göttlichem Willen zu gestalten suchen, aber in dieser Arbeit auch verflochten werden in alle Spannungen und Unvollkommenheiten des Geschichtlich-Menschlichen. So gewiß alles, was von Gott gesetzt ist, für das geistliche Bewußtsein in einer inneren Harmonie zu einander stehen muß, so gewiß können also auch Rechtsordnung und Kirche nicht in einem völlig negativen Verhältnis zu einander stehen. Insofern hat *Sohm* Unrecht. Freilich können sie auch nicht ohne weiteres miteinander identifiziert oder etwa gar in eins verschmolzen werden, wie es der Katholizismus tut. Insofern steckt in *Sohms* Ausführungen auch wieder ein Keim des Richtigen. Denn so sehr sie auch im oben entwickelten Sinn Gemeinsames an sich haben — innerhalb dieses Gemeinsamen, wie es im gestaltenden Willen Gottes liegt, der beide beherrscht und durchpulst, liegen sie doch beide wieder auf verschiedenen Ebenen. Rechtsordnung — so können wir es am knappsten und pointiertesten zusammenfassen — ist Bestandteil der Schöpfungsordnung, Kirche aber ist

Bestandteil der Erlösungsordnung. Rechtsordnung als Norm, als Imperativ und als Entgeltung steht von Anbeginn aller Geschichte da, Kirche ist erst durch die Erscheinung und das Werk Christi gewirkt. Rechtsordnung soll aus göttlichem Ratschluß den Bestand der Schöpfung sichern, indem sie die Urnormen Gottes zur Geltung bringt auch gegenüber dem sündigen, wider Gott und seine Ordnung streitenden Frevler: Strafe und Sühne sind nichts anderes als das Sich-Durchsetzen der Norm gegen den Normbrecher. Kirche aber ist Gemeinschaft der Erlösung durch das Werk Christi; hier geht es um Neuschöpfung und Neuwerdung der Menschen, um ein Ergriffenwerden vom erlösungsmächtigen schöpferischen Gottesgeist in Christus und das Entstehen einer neuen Kreatur, um die prinzipielle Ueberwindung des Bruches, der seit der Ursünde durch die Schöpfung geht und um den Anbruch des neuen Lebens, das einst in der Endvollendung in voller Gottesfülle alles durchleuchtet. Das Recht setzt den ewigen Anspruch des das soziale Leben wirksam ordnenden Schöpferwillens Gottes gegenüber dem in egoistischem Eigenwillen sündig widerstrebenden „Alten Adam“ durch und zwingt ihn um der Heiligkeit der Ordnung und um des daran hängenden Bestandes der Welt willen, wenn es not tut, auch mit äußerem Zwang gegen seinen Willen. Die Kirche ist erfüllt von dem Leben und Geist, die aus der Liebestat des sich opfernden und über Tod und Grab auferstehend verklärten „Neuen Adam“ Christus quellen; sie wirkt darum auf den innersten Menschen und somit auch nicht mit äußerem Zwang, sondern durch die umwandelnde und wiedergebärende Kraft des Geistes, die eben aus dem Wort, dem Wort Christi und dem Wort von Christus strömt. Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung fallen nicht auseinander, sondern sind stets aufeinander bezogen und müssen es sein; denn das „Wort“, das jene schafft und das hier in Christus Fleisch geworden ist, war von Anfang an bei Gott und ist Gott selbst: „*Durch das Wort sind alle Dinge gemacht*“[1]. Wenn Gott die Schöpfung und damit den Menschen selbst durch die Sünde des Menschen nicht zugrunde gehen läßt, sondern sie durch das Recht erhält, dann darum, weil er nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er lebe und sich bessere; die Erlösungsordnung kann sich also nur an dem Menschen auswirken, der vorher an der Schöpfungsordnung des Gesetzes auch seiner Sünde inne und damit der Gnade bedürftig geworden ist. Indem die Liebe zugleich als des Gesetzes Erfüllung gefaßt wird, hängen die Dinge auch von dieser Seite in theoretischer Einheit zusammen. Recht und Kirche sind also wohl gleicherweise in Gottes Willen verwurzelt, aber das Recht schaut rückwärts und empfängt seine Kraft vom Ursinn der Schöpfung her als deren über und trotz der Sünde weiterwirkende Ordnungsmacht, während die Kirche vorwärts blickt als Trägerin der Kräfte, in denen Gottes Herrschaft und Endvollendung nahe herbeigekommen sind, die aber zugleich auch, indem sie ihr Handeln in der noch sündebefangenen

---

[1] Ev. Joh. 1, 1 ff., vgl. Kol. 1, 16 f.

Geschichtswelt entfaltet, selber mitten in Spannungen dieser Welt hineintritt. Damit ist aber das Verhältnis der Kirche zum Recht geregelt im Sinne einer doppelten Position: indem die Kirche Trägerin des Wortes, Gemeinschaft des Christusgeistes, Gefäß der erlösenden Gnade ist, steht sie als Erlösungsordnung, die die von der Sünde durchwaltete Schöpfungsordnung heilt und erneuert, *über* der Schöpfungsordnung und damit über und jenseits des Rechts und seiner zwangsnormierenden Verhaltensordnung; indem aber die Kirche gebildet wird von Menschen, die in allen Spannungen der sündig gewordenen Schöpfung stehen und in dem alles kirchliche Handeln sich durch Menschen auswirkt, steht sie auch unter der Normgewalt der Schöpfungsordnung des Rechts. Kirche als Erlösungsordnung, d. h. Kirche als die von Gott und Christus aus gesehene Gemeinschaft der Erlösten, der in der Hauptschaft Christi zusammengefaßte mystische Leib der Gemeinde, Kirche als die vom Wort und um das Wort von oben her gesammelte Gemeinschaft, d. h. Kirche als Wesenskirche und Geistkirche steht, wie vor dem Recht so jenseits des Rechts, und alles in ihrem Sein, was in diesem geistlichen Leben Wurzel, Ursprung und Ziel hat, ist darum dem Recht enthoben; Kirche aber als vom Menschen aus gesehen, Kirche als geschichtliche Gemeinschaft und soziale Erscheinung, als äußerlich erfaßbare Einheit von Menschen, die miteinander einen Bund schließen und eine Vereinigung bilden, Kirche also, soweit sie in den Spannungen dieser Welt steht und stehen muß, ist auch der Schöpfungsordnung, wie sie sich gegenüber dieser sündigen Welt auswirkt, und damit der ordnenden und zwingenden Macht des Rechts unterworfen. Man kann also geradezu sagen: indem evangelische Auffassung auch für den Kirchenbegriff mit dem Eschatologismus Ernst macht und die aus der Gewißheit wirkender Gotteskraft dynamisch erfaßte Kirche in einem persönlichen ethischen Aktivismus ihrer Glieder an und in dieser Welt wirksam sieht, muß sie für den erdgebundenen Teil des kirchlichen Seins Notwendigkeit und Bindung des Rechts bejahen.

Damit entsteht dann freilich ein eigentümlicher Tatbestand. Es ist in allen Aussagen von und in allem Leben der Kirche selbst stets ein Doppeltes zu unterscheiden: einmal die Geist- und Wesenskirche, die im Wort wirkt, und zum anderen die Kirche als geschichtlich-soziale Erscheinung, die in Recht und Ordnung in Erscheinung tritt. Die Geist- und Wesenskirche ist als *σῶμα Χριστοῦ* Gefolgschaftsgemeinschaft, Hauptschaftsverband; nicht so aber die Kirche als geschichtlich-soziale Erscheinung. Denn in dieser sind prinzipiell alle Menschen einander gleich als gleich fern von Gott in der Sünde und als gleich nahe zu Gott in der Gnade. Hier ist also keiner über dem andern und keinerlei magisch begründete Rechtsautorität möglich; das Recht, das sich hier die Kirche als Glied der geschichtlich-sozialen Welt setzen muß, kann also nur von gleichberechtigten Genossen gesetztes Recht sein. Das heißt aber: die Kirche als menschlicher Sozialverband lebt als genossenschaftlicher Verband. Während also katholisch-kirchenrechtliche Auffassung der herrschaftlichen

Struktur der Geistkirche eine analog gebildete herrschaftliche Struktur der Rechtskirche an die Seite stellt, indem für die Autorität Christi eine irdische Stellvertreterschaft interpoliert wird, wird die evangelische Auffassung zu dem genau entgegengesetzten Weg getrieben. Die in der Hauptschaft Christi herrschaftlich verwurzelte Gefolgschaftsgemeinschaft des mystischen *σῶμα Χριστοῦ*, als einer überweltlichen Größe dort — die in der Gleichberechtigung der Kirchenglieder untereinander begründete genossenschaftliche Grundordnung hier: das sind die beiden Grundpole, das ist die Spannung und Antithese, in der die ganze Tiefe, aber auch die ganze Problemfülle der evangelischen Kirchenrechtsauffassung liegt. Denn beide Dinge stehen ja nun im konkreten Leben in steter Beziehung zu einander: das Leben der Geistkirche flutet und strömt fortdauernd durch Herz und Sinn der Menschen, die zugleich die Rechtskirche bauen, und alle Arbeit der Rechtskirche hat ja nur den Sinn, das Leben und Sein der Geistkirche in einer konkreten geschichtlichen und völkischen Situation zu entfalten. Indem aber evangelische Auffassung den Grundmangel des katholischen Systems darin sieht, daß dort die Rechtskirche die Wesenskirche überwuchert und aufsaugt und damit verengt und vermenschlicht, ist zugleich der prinzipielle Ansatz zur Bewältigung jener Problematik gegeben. Er läßt sich in folgenden drei Sätzen zusammenfassen. Einmal: Indem die Rechtskirche genossenschaftliche Gemeinschaft ist, muß alle spezifisch juristische Betrachtung der Kirche prinzipiell mit genossenschaftlichen Denkformen einsetzen. Zum andern: Indem die Rechtskirche aber die Wesenskirche nicht überwuchern darf, muß, wie jede juristische, so auch die genossenschaftliche Betrachtung überall dort aussetzen, wo die Wesens- und Geistkirche zu positiver Entfaltung des Christus gegebenen Geistlebens kommt. Und drittens: Ueberall dort, wo im Institutionellen der Kirche die Funktion der Geistkirche als Trägerin und Verkünderin des Wortes zur Geltung zu bringen ist, es sich also um das theozentrische und transsubjektive Grundwesen der Kirche handelt, muß das hierdurch Bedingte vom individualistischen Willen der Kirchengenossen isoliert und insofern aus eigenem Recht begründet und gegründet werden. Denn nicht gestaltet die Rechtskirche die Geistkirche — das würde heißen, Menschenwille über die freie Gottesgnade des souverän im Worte waltenden Christusgeistes zu setzen — sondern stets wird, wo beide Größen aufeinanderstoßen, die Rechtskirche von der Geistkirche begrenzt und so in ihrer Gestaltung bestimmt.

II. SCHRIFT, BEKENNTNIS UND DOGMA.

Wir können die gewonnenen Gedanken zunächst an der Problemgruppe veranschaulichen, die sich in den Worten Autorität der Schrift, Bekenntnis, Dogma und Lehrverpflichtung zusammenfassen. Sie sind bisher die eigentliche Crux der evangelischen Kirchenrechtslehre gewesen. Für *Sohm*, der die

Rechtskirche zugunsten der allein bleibenden Geistkirche zerstört, konnte eine in rechtliche Formen zu fassende und mit rechtlichen Mitteln zu lösende Problematik hier überhaupt nicht auftreten. Für die formaljuristische Betrachtung des Kirchenrechts konnte hier umgekehrt kein religiöses Problem die rechtliche Auffassung komplizieren und sie vermochte darum, von spezifisch evangelischen Gesichtspunkten unbeschwert, zu Lösungen zu kommen, die entweder reine Gedankengänge des Staatsrechts oder der Formalautorität des katholischen Systems entstammten, also unter allen Umständen widerevangelisch waren. Es ist klar, daß für den oben entwickelten eigentümlichen Tatbestand des genuin evangelischen Kirchenrechts hier recht eigentlich die rechtskirchliche und die geistkirchliche Betrachtung aufeinanderstoßen und das wesentliche Problem schaffen; es ist aber ebenso klar, daß auch die juristische Klärung darum erst einsetzen kann, wenn die Klärung des spezifisch Religiös-Kirchlichen vorangegangen ist. Das heißt aber, daß gerade in diesem Fall die juristische Betrachtung des Kirchenrechtsbefunds nicht vorgenommen werden kann ohne die vorherige Besinnung auf die besonderen theologischen Grundlagen, die in diesem Fall gegeben sind. Gerade in diesem Punkt geht bis zur Evidenz hervor, daß eine ideale kirchenrechtliche Theorie nicht nur juristische Theorie im besonderen Sinn, sondern stets auch zugleich ein Stück theologische Theorie sein soll.

Theologische Betrachtung heißt aber hier wie überall zunächst nichts anderes als Besinnung auf die biblisch-urchristliche und lutherisch-reformatorische Grundlegung deutschen evangelischen Glaubens- und Kirchentums überhaupt. Erst von der Erkenntnis und nur von der Erkenntnis der dort gegebenen Realitäten ist es möglich, zu systematischer Erfassung und begrifflicher Durchformung der gegebenen und sich an jenen Erkenntnissen auflösenden Problemgruppen zu kommen.

Die Kirche ist nach evangelischer Auffassung Gemeinschaft der Christus-Ergriffenen und zur Hauptschaft Christi Verbundenen, weil sie *Kirche des Wortes* ist. *Wort* ist ihr aber im Sinn der Evangelien die Gesamtbezeichnung für die Botschaft von der Erlösung durch Christus und dem sich in ihr an der Gesamtheit der Menschen wie an jedem Einzelnen auswirkenden Gotteswillen, wie sie sich in Gottesherrschaft und Christussendung, als Erlösung und Versöhnung, als Leben, Licht und Offenbarung des göttlichen Willensgeheimnisses vollzieht [1]. Darum ist ihr Wort zugleich im Sinne Luthers wirkende Geistkraft Gottes, die unmittelbar die Herzen der Menschen ergreift als *regnum dei efficax et potens in cordibus vestris*, als *pons et semita, per quam venit ad nos spiritus sanctus*, als *vehiculum gratiae dei*, das den Menschen überwältigt und ergreift, ihn richtet und begnadigt und in ihm ein

[1] Mt. 4, 23; 9, 35; 13, 19; 24, 14; 26, 13; Röm. 1, 2 ff.; 1. Tim. 3, 16; Kol. 1, 5; Eph 1, 13; Apg. 13, 26; 2. Tim. 2, 15; Jak. 1, 18; 2. Kor. 5, 19; Kol. 1, 26 ff.; Röm. 16, 25 f.; Eph. 1, 9; 3, 9; 6, 19; 1. Kor. 2, 9 f. Vgl. dazu *R. Seeberg*, Dogmatik II, 409 f.

neues Wesen und Leben schafft, nicht *ratione dictante*, sondern aufflammend als *ardor et lux* und dem Menschen die Gewißheit gebend: Gott hat selbst geredet [1]. Denn dem *äußerlichen Wort*, das in Lehre und Verkündigung von Buße und Rechtfertigung, Gnade und Vergebung, von Christus und seinem Werk, von Glauben und Lieben spricht [2], entspricht zugleich ein *innerliches Wort*, das Gott selbst in die Seele spricht und das darum eben mit jenem verbunden ist: „*wenn das äußere Wort recht gehet, so bleibt das innerliche nicht aus. Denn Gott läßt sein Wort nimmermehr ohne Frucht ausgehen. Er ist dabei und lehret innerlich selbst, das er gibt äußerlich durch den Priester*" [3]. Weil dies Wort aber Tat, Kraft und Wille Gottes selber ist, ist es zugleich Offenbarung, eben die Offenbarung des Gotteswillens. Die Offenbarung aber liegt so in der Schrift umschlossen. Der heilige Geist hat seine Weisheit und Geheimnis „*in das Wort gefaßt und in der Schrift offenbart*"; der wahrhaftige Gott redet somit selber in der Schrift und die Schrift ist darum Gotteswort und nicht Menschenwort: Die Bibel ist „*Eigenschrift des Geistes*" [4]. Die Autorität der Bibel ruht also nicht auf der Autorität der Kirche und ist somit keine hierarchisch-autoritäre Größe äußerlich gesetzlicher Art. Der Satz Augustins „Ego evangelio non crederem nisi sanctae me ecclesiae auctoritas commoveret" wäre für Luther unfaßbar. Denn der Glaube entsteht „*solo dei spiritu in corde*"; „*experientia macht die Schrift gewiß*" [5]. Oder anders gesprochen: indem die Schrift als geistgewirkt und geistwirkend in richtender und erlösender Macht empfunden wird, bezeugt sie sich ebenso selbst als autoritär und als Wort des lebendigen Gottes, wie die Erfahrung des von ihrer Macht ergriffenen Gewissens bezeugt. Die objektive in sich ruhende Größe der Bibel und die subjektive vom Geist gewirkte Gewißheit davon entsprechen sich genau so wie oben äußerliches und innerliches Wort: „*Habeo duo testes invictos, scripturam et conscientiam, quae est experientia*". „*Manete cum ea doctrina, ubi certa scriptura et experientia hominis*" [6]. Weil aber Sinn, Kraft und Inhalt des Wortes die Erlösungstat Christi ist, ist alles auf sie bezogen: „*Die Schrift hat nicht mehr denn Christum und christlichen Glauben in sich*" [7]. Von hier aus wird nicht nur alles in Christi Wort und Erlösungswerk konzentriert, sondern alles andere in der Bibel enthält von daher Recht und Licht.

---

[1] W. A. *17*, 125; *2*, 509, 95, 112, 453; 1, 698; *40*, 1, 572; *33*, 77; *33*, 147, 362. Dazu *R. Seeberg*, Dogmengeschichte IV, 1 308 ff.

[2] W. A. *40*, II, 315; E. A. 11, 279; 50 310 f.; W. A. *40*, I, 48, 296, 355 f., 670; *46*, 65 19, 557, 599; *47*, 59 f., 78 113; E. A. *13*, 49 56, 204; *15*, 155; *16*, 254; *9*, 213; *10*, 346; *12*, 246 f.; *18*, 24; *14*, 73; W. A. *19*, 77; *30*, III, 366. Dazu *R. Seeberg* a. a. O. 340.

[3] W. A. 2, 112.

[4] W. A. *5*, 184; *8*, 597; *7*, 638; *46*, 545; *47*, 133. E. *52*, 321. Dazu *R. Seeberg*, Dogmengeschichte a. a. O. 338.

[5] W. A. *8*, 431; *26*, 575 f.; *10*, II, 89 f.; 30, II, 688 f. Tischreden 1, 196; 2, 361, 438. Dazu *R. Seeberg*, a. a. O. 339 f.

[6] W. A. *30*, II, 672; *36*, 506. [7] W. A. 8, 236.

Die Propheten sind Propheten, weil sie auf Christus zeigen; die Apostel sind Apostel, weil sie von Christus zeugen: „*Auch ist der rechte Prüfstein alle Bücher zu urteilen, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget.*“ „*Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich St. Petrus oder Paulus lehret. Wiederum was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus, Herodes lehrten*“ [1].

Ein Doppeltes wird hieraus deutlich. Einmal: die Schrift ist für Luther Wort Gottes und somit inspiriert; zum andern: sie ist nicht inspiriert in der äußerlich-mechanischen und formal-autoritären Art des Katholizismus und der nach-lutherischen orthodoxen Theologie mit ihrer sogenannten „Lehre von der Verbalinspiration“ [2]. Aber inspiriert ist und muß sie sein: die Kirche des Worts und der Bibel muß der aus Gott geflossenen Art des Worts und der Bibel gewiß sein, will sie sich nicht selbst aufgeben; in diesem Sinne ist eine irgendwie gefaßte Inspirationslehre wesensnotwendige Voraussetzung aller evangelischen Theologie und allen evangelisch-kirchlichen Lebens. Aber eben: das Wort im Sinne Luthers und des Neuen Testaments ist nicht Lehre im Sinne eines logisch entwickelten Systems intellektueller Aufklärung, sondern Beweisung des Geistes und der Kraft [3], heilswirkende Gottesmacht vergebender Gnade, die an Propheten, Aposteln und Evangelisten durch Gott und Christus wirksam wurde, von ihnen bezeugt wird und in ihrer bezeugenden Rede auch an uns mächtig wird. Oder anders formuliert: die Bibel ist nicht inspiriert als ein sakrales Gesetzbuch, in dem jede Zeile und jeder Buchstabe gleiche verpflichtende Normbedeutung hat; die Tatsache der Vielweiberei der Patriarchen im Alten Testament, die Sabbathfeiern des mosaischen Gesetzes, die von der Gemeinde nur in Jerusalem zu erwartende Wiederkunft des Herrn zu integrierenden Bestandteilen des christlichen Lebens zu machen, ist von hier aus eine gesetzlich-judaisierende Verirrung und insofern bei Mormonen, Sabbatisten und Templern von den christlichen Kirchen mit Recht als sektenhafte Verengung des Evangeliums abgewiesen worden. Die Bibel ist nicht inspiriert als Buch irrtumsfreier Wiedergabe äußerer, profaner Geschichte: die Widersprüche in der Schrift über den äußeren Verlauf der dort erzählten Geschichten sind darum auch kein Zeugnis gegen die religiöse Bedeutung der Schrift. Die Bibel ist aber für die christliche Ueberzeugung

---

[1] W. A. E. A. 63, 157. Zum Ganzen *R. Seeberg*, a. a. O. 339 f.

[2] Vgl. zu der historischen Seite des Problems *Gennrich*, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts, 1898. Zur systematischen Seite aus der sehr umfangreichen Literatur *M. Kähler*, Dogmatische Zeitfragen ² I, 1907; *R. Seeberg*, Offenbarung und Inspiration, 1908 und Christliche Dogmatik 1924, I, 237 ff.; *Girgensohn*, Der Schriftbeweis in der evangelischen Dogmatik einst und jetzt, 1914; *Derselbe*, Grundriß der Dogmatik, 1924, 61 ff.; *Derselbe*, Die Inspiration der Heiligen Schrift, 1925.

[3] 1. Kor. 2, 4.

auch nicht lediglich Buch unter Büchern, Anthologie religiöser Dichtung, document humain als ein Buch des Gottsuchens in alter Zeit. Ihr ist sie vielmehr das Buch der Bücher, weil es das Buch von dem Handeln des lebendigen Gottes an der sündigen Menschheit und mit den sündigen Menschen ist, einem Handeln, das seinen Ursprung jenseits aller Geschichte hat, wie es zugleich geheimnisvoll alle Geschichte durchwaltet, weil es das Buch ist, geschrieben von den Männern, die jenes geheimnisvolle Walten Gottes begriffen, weil sie selbst von ihm ergriffen waren, weil es das Buch schließlich ist von dem Christus, in dem sich jenes Handeln in übermächtigem Licht und erlösender Klarheit wesensgleich offenbarte. Es ist in diesem Sinn ein Buch vom Gottfinden und ein Buch vom Zeugnis des Gottfindens oder noch besser ein Buch und ein Zeugnis des von Gott gefunden Werdens; es ist die Rede Gottergriffener Menschen von und aus ihrer Gottergriffenheit, die darum selber Träger der wirkenden Gottesmacht sind, die ihr Leben bestimmt und sich darum in ihrem Leben offenbart. Wie die Gottesmacht ihnen das neue Leben selber gibt, so gibt sie ihnen auch die rechte kraftbezeugende wie kraftzeugende Art des Redens: eine Wortkraft des Geistes in Worten der Geisteskraft. Es handelt sich um Rede und Macht einer erlösender Kraft, die jenseits aller menschlichen ratio unmittelbar in Geist und Herz des Menschen wirkt und Leben ist. So können wir vielleicht am besten von einer *dynamisch-energetischen Personalinspiration* sprechen. Darum ist die Bibel nicht mechanisch eingeblasen als Schreiben des heiligen Geistes *quasi dictante spiritu sancto* [1], das jede menschliche Individualität auslöscht, sondern der Geist Gottes wirkt, weil er Menschen als lebendige Persönlichkeiten ergriffen hat, eben durch diese als Persönlichkeiten auf uns. So können Gesetz und Propheten, Lehrschriften und Psalmen, so können Paulus, Johannes und Jakobus nicht trotz ihrer Eigenart, sondern gerade in ihrer Eigenart nebeneinander stehen und sich wechselseitig ergänzen, indem sie alle in gleicher prophetischer, evangelischer und apostolischer Bezogenheit auf Christus stehen, aus dessen Höhe jeder Einzelne sein Licht und seine Rede empfängt. Die Bibel ist dem Glauben kein zufälliges Nebeneinander von geschichtlich zu verschiedenen Zeiten entstandenen Büchern verschiedenen Inhalts, sondern sie ist Einheit in Christus und seinem Werk, wie von dort her die einzelnen Bestandteile in einem gliedhaften Verhältnis zueinander stehen: sie ist geistlicher Kosmos, geistlicher Organismus. Einheit wie Inspiration der Bibel liegen also gleicherweise in dem in ihr wirksamen Dynamisch-Energetischen des göttlichen *πνεῦμα*, der sie durchwaltet. Von hier aus kann man abschließend definieren: die Bibel ist für evangelisches Bewußtsein gottgesetzte, organisch gegliederte christozentrische Wirkenseinheit göttlicher Kraft. Christentum ist also von hier aus, trotzdem ein Buch und ein geschichtliches Geschehen in seinem Mittelpunkt steht, nicht Buchreligion und äußere Autorität vergangener und toter ge-

[1] Wie es die bekannte Theorie der alten nachlutherischen Orthodoxie wollte.

schichtlicher Tatsachen, sondern Lebensreligion, weil es Religion des lebendigen, durch und über die Geschichte auf uns wirkenden Geistes ist.

Das Wort als gottgewirkte Kraft versammelt die Gemeinde und bildet die Kirche; Gemeinde und Kirche antworten ihr aber mit dem *Bekenntnis.* Damit kommen wir zu dem zweiten Begriff, der in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt und zumal den Juristen zunächst erhebliche Schwierigkeiten zu machen pflegt [1]. Auch hier müssen wir festhalten, daß wir uns zunächst in der Sphäre des spezifisch religiösen Lebens und seiner Denkmittel befinden. Die Kirche wird, das ist der Ausgangspunkt, der unter allen Umständen festgehalten werden muß, als wesentlich theonome Gemeinschaft durch das Wort gesammelt: indem das Wort ein neues Leben bringt, das aus Christuswort und Christusgeist fließt, stellt es auch für die von Wort und Leben Ergriffenen eine unmittelbare Bezogenheit auf und eine unmittelbare Verbindung mit dem zugleich transzendenten und immanenten Christus her. Das Wort und zwar das Wort allein ist es also, das, religiös und von der Souveränität Gottes aus gesehen, die Kirche begründet. Insofern ist die geläufige theologische Formel, daß das Bekenntnis die Kirche gründet, nicht ohne weiteres richtig. Was das Bekenntnis zunächst tut, ist nichts anderes als ein Zeugnisablegen von dem inneren Leben, das in dem Bekennenden durch das Wort und Christus gewirkt ist, und in diesem Sinne zugleich ein Zeugnis von der Verbundenheit mit Christus. Es wird nicht ein Gelübde abgelegt von dem, was in Zukunft sein soll und was man in Zukunft tun will, sondern es wird etwas bekannt, was ist, was man erfahren hat, wessen man gewiß geworden ist. Indem man allerdings den von Christus und seinem Wort gewirkten Lebenskräften und Lebensbeziehungen in bekennendem Wort Ausdruck gibt, erhebt man zugleich das, was zunächst nur die Erfahrung unmittelbarer Gottesmacht in Herz, Seele und Gemüt ist, zur vollen Bewußtheit des ganzen Menschen als erkennenden, denkenden und handelnden Wesens. Insofern steckt in jedem Bekenntnis zugleich auch ein Stück Erkenntnis, ist das Bekenntnis des christlichen Menschen zugleich der Ausdruck der erfolgten und bewußt festgehaltenen Willenswendung des Menschen zu Gott und Christus und damit auch ein bewußtes Aufsichnehmen der Autorität Gottes und Christi. Seinem Inhalt nach ist dies Bekenntnis, der Eigenart der christlichen Religiosität entsprechend, stets ein doppeltes Bekenntnis: ein Bekenntnis zur Heilsbotschaft und ihrer Absolutheit: „*Du hast Worte des ewigen Lebens!*" und ein Bekenntnis zum Heilsträger und seiner Absolutheit: „*Du bist der Sohn des*

[1] Um so bedeutsamer ist das theologische Schrifttum darüber. Ich nenne daraus *J. Kunze,* Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis, 1899; *Derselbe,* Symbolik, 1922, 1 ff.; *R. Seeberg,* Dogmatik, 1925, II, 361 ff.; *Girgensohn,* Grundriß der Dogmatik, 1924, 68 ff.; *Ihmels* in RGG. [2] I, 873 ff.; *Rudolf Herrmann* in Christentum und Wissenschaft, 1927, 49 ff. Auf juristischer Seite ist vor allem *Wilhelm Kahl* zu nennen: Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit, 1897, und in Zeitschrift für Kirchenrecht VIII, 1898 und ganz neuerdings *Roquette* in Archiv des öffentlichen Rechts, N. F. 14, Heft 3.

lebendigen Gottes“ [1]! Indem aber Botschaft und Botschafter, Geist und Persönlichkeit für das christliche Bewußtsein in ihrer Absolutheit restlos in eins verschlungen werden und auch um ihrer Absolutheit willen in eins verschlungen werden müssen, wird das Bekenntnis zum Träger ewigen Geistes zugleich zu dem Bekenntnis zum Jesus der Geschichte und des sich in seinem Leben an den Menschen und an der Menschheit vollziehenden erlösenden Handeln des ewigen Gottes. Es ist die tiefste religiös-sittliche Eigenart der christlichen Religion, daß sie die grundlegenden Tatsachen des Lebens Jesu von der Geburt bis zum Kreuzestod zugleich als unmittelbar bedeutsam für das religiös-sittliche Leben der geschichtlichen Menschheit wie für das religiös-sittliche Leben jedes einzelnen Menschen erfaßt und sie somit als Tatsache von kosmischer Bedeutung, als Heilstatsache faßt. In der pneumatischen Realität der Auferstehung, die der Gemeinde als Tatsache, Erfahrung und Gewißheit geschenkt wird, erfährt sie darum eine zugleich die Geschichte beschließende wie sie ins Uebergeschichtlich-Ewige hinaufhebende Bestätigung und Versieglung. Dies alles aber, Bekenntnis zu Heilsbotschaft, Heilsträger und Heilstatsache faßt sich zusammen in dem *einen* urchristlichen Bekenntnis „Jesus der Herr“, das darum der Ursinn und der Urkern aller Bekenntnisse ist.

Denn nun setzt zugleich ein zweiter Vorgang ein, der den eben gegebenen Ansatz des Bekenntnisses kompliziert und zugleich zu dem dritten Begriff, der in unserer Reihe eine Rolle spielt, dem Begriff des *Dogmas* hinführt. Das Bekenntnis ist zunächst eine Tatsache rein im Innenverhältnis der Gemeinde und des Einzelnen zu ihrem Herrn und hat als Bezeugung gewirkten Lebens eine Funktion innerlich-religiöser Art von lediglich deklaratorischer Bedeutung: Rein religiös genommen, konstituiert das Bekenntnis nicht das Verhältnis zu Christus, — denn das ist ja bereits schon da, durch das Wort gewirkt, und wird nur in seinem Da-Sein bezeugt — sondern deklariert es nur: Bekenntnis schafft nicht Glauben und Leben, sondern setzt Leben und Glauben schon voraus. Nun hat aber das Bekenntnis mittelbar auch zugleich eine andere Wirkung, die über die reine Innenbeziehung der Christusergriffenen zu Christus hinausgeht. Indem sich die von Christus, seinem Wort und seiner Kraft Ergriffenen um ihn zusammenschließen, scheiden sie sich zugleich von anderen, die zu anderen Meistern und anderen Quellen gehen; indem sie sich zu einer Gemeinschaft in Christus zusammenfügen, setzen sie sich zugleich als geschlossene Gemeinschaft von anderen ab. „*Such wer da will ein ander Ziel / Die Seligkeit zu finden / Mein Herz allein genug sein will / Auf Christus sich zu gründen*“ [2]. Für die anderen hat also das Bekenntnis der Christenheit gerade den Sinn, daß sie in ihm als *Christenheit* in Erscheinung tritt und als Gemeinschaft, Kirche erkennbar wird; insofern, aber auch nur insofern ist es also richtig, daß Bekenntnis

[1] Ev. Joh. 6, 68 f. [2] *Georg Weißel* 1590—1635.

die Kirche begründet. Jenes war ein rein innerlicher, religiös-sittlicher Vorgang — dieses ist ein auch äußerlich soziologischer Vorgang, der aber als solcher zunächst noch ebenfalls jenseits allen Rechts steht, typisch metajuristische Tatsache ist. Nun aber wird sich weiterhin die Gemeinde in ihrem Bekenntnis ihres besonderen geistigen Besitzes bewußt, das sie von jenen anderen abhebt; weil sie sich ferner zugleich der Absolutheit dieses ihres Besitzes bewußt ist, hat sie die Tendenz, diesen Besitz auch jenen anderen zu vermitteln: um des Absolutheitsbewußtseins des Christentums ist die missionarische Tendenz allem christlichen Kirchentum wesenseigentümlich. Um diesen Besitz aber von anderen geistlichen Systemen zu unterscheiden und um ihn zugleich lehrmäßig weiterzugeben, muß man ihn in den Denkformen und mit den Denkmitteln ausprägen, die jenen anderen verständlich sind und darum aus ihrem Schatz an Begriffen und Denkformen genommen werden müssen. Indem die einzelnen Teile der christlichen Position zu einer begrifflichen Formulierung gebracht werden, entsteht das *Dogma*, indem diese Formulierung aus dem Gesichtspunkte allgemeiner Denknotwendigkeiten wie ihrer eigenen inneren Zusammenhänge zu einem einheitlichen System zusammengeschlossen werden, entsteht die *Dogmatik*. Dogma und Dogmatik sind also beides Versuche, den Inhalt des im Wort umschlossenen und vom Wort gewirkten Christusverbundenen Lebens in den Denkmitteln und den Denkformen von Zeit und Umwelt zum begrifflichen Ausdruck zu bringen. Insofern das Geistleben der christlichen Heilsgewißheit alles, den fühlenden wie den denkenden und den handelnden Menschen erfaßt, ist also die Ausprägung einer Dogmatik wie die Anlage einer begrifflich-systematisch durchformten Ethik eine geschichtsnotwendige Funktion jedes christlich-kirchlichen Lebens, das ohne beides weder die volle Möglichkeit des Lehrens und Handelns in die Umwelt hinein noch die volle Bewußtheit des ihr eigentümlichen Besitzes gewinnen kann.

Aus alledem läßt sich jetzt zunächst Funktion und Beziehung von Bekenntnis, Dogma, Dogmatik unter sich wie zu Schrift und Wort verständlich machen. In Bekenntnis wie Dogmatik handelt es sich um ein Handeln und Aussagen von Menschen, aber um ein Handeln und Aussagen, das von göttlichen Dingen in gottgegebener Gewißheit geht. Das *Bekenntnis* spricht dabei in der unmittelbaren Sprache des religiösen Gefühls, sei es in kraftvoller, großliniger Symbolik, sei es in unmittelbarer gefühlsbetonter Heraushebung konkreter Realitäten; das *Dogma* und die Dogmatik dagegen sprechen in der komplizierten und abstrakten Sprache des Begriffs, die umso komplizierter und abstrakter wird, je differenzierter und verzweigter das System geistig-wissenschaftlichen Denkens ist, innerhalb dessen sie die Auseinandersetzung mit den anderen Größen geistlichen Lebens zu führen hat. Damit kommt eine eigentümliche Doppelbetrachtung zur Geltung. Die *Form* ist hier wie dort menschlich, an die Bedingungen und Bedingtheiten alles Menschlichen gebunden — das aber, wovon gesprochen wird, das im Menschen gewirkte

und im Wort umfangene *Leben* ist göttlich und ewig. Bekenntnis und Dogma sind also nicht Wort und Schrift selbst, sondern bezeugen nur Wort und Schrift; das was an ihnen göttlich und unveränderlich ist, ist es nicht aus sich selbst, sondern aus seiner Beziehung zu Wort und Schrift, ist es, sofern und soweit es Wort und Schrift bezeugt und wiedergibt. Zustimmung zu Bekenntnis und Dogma kann also niemals formale Zustimmung in bezug auf die Art seiner menschlich-begrenzten Formulierung sein, sondern muß stets Zustimmung zu seinem Inhalt, zu den religiös-metaphysischen Realitäten sein, die sie zum Ausdruck bringen wollen. Das hängt eben damit zusammen, daß *Offenbarung* nach evangelischer Auffassung nicht einen intellektuellen und rationalen Lehrinhalt umfaßt, sondern Enthüllung eines neuen Lebens, Leben aus Gott und Gnade in Rechtfertigung und sündenentbindender Erlösung ist, das vor und jenseits des Begriffes als formende und umgestaltende Macht steht und niemals rational voll erfaßbar ist, so sehr sich auch die ratio des erkennenden Menschen um diese Erfassung bemühen wird. Der metarationalen Art und rein religiösen Innerlichkeit der Größe „Glaube" als der Form des religiösen Lebens im Protestantismus entspricht dies als typisch protestantische Lösung. In dem Grade, wie für die katholische Auffassung die religiöse Größe „Glaube" ein mit rationalen Elementen verbundener Begriff ist, muß umgekehrt für sie auch der in Dogma und Bekenntnis zu erfassende religiöse Inhalt einer adäquaten logischen Ausprägung zugänglich sein, so daß eben diese begrifflichen Bestandteile beider an derselben Ewigkeit und Absolutheit teilnehmen, die das gottgewirkte Leben selbst besitzt. Es gibt dementsprechend für die katholische Auffassung einen unveränderlichen Bestand begrifflich allseitig festgelegter dogmatischer Lehrsätze, die unmittelbarer Bestandteil der Offenbarung selbst sind. In der evangelischen Auffassung ist umgekehrt die formale Seite des Dogmas und der Dogmatik in fortdauerndem Wandel begriffen, begriffen in dem Maße, wie sich die geistige Haltung von Zeit und Umwelt ändert und von der Gemeinde eine neue lehrmäßige Ausprägung des ihr eigenen und stets wesensgleichen religiösen Besitzes verlangt. Darum ist die Auffassung von dem variablen Charakter aller Dogmatik und die ständige innere Verpflichtung zu der „neuen Weise, alte Wahrheit zu lehren", dem Protestantismus wesenseigentümlich. Ja, weil gottgewirktes ewiges Leben allem menschlichen Denken inadäquat ist, weil darum alle begriffliche Formulierung und logische Systematisierung an dieser Inadäquatheit teilnimmt und nie die ganze Fülle religiöser Inhalte zum Ausdruck bringen kann, verlangt jedes theologisch-dogmatische System, um in der Erstarrung seiner Begrenztheit nicht zu einer Verkürzung des Evangeliums zu führen, mit Notwendigkeit seine Ergänzung in anderen und neuen Systembildungen. In der Unendlichkeit des dogmatischen Prozesses und seiner steten Selbstkorrektur liegt die Problematik und wenn man so will, die Unruhe protestantisch-theologischer Arbeiten. Die Unruhe, die der Katholik aus der institutionellen Sicherheit seines Besitzes nie empfinden

zu müssen glaubt, die aber für den Protestanten eine Unruhe zu Gott ist, dessen Souveränität in Sein und Heilstat das menschliche Denken nie erschöpfend umfassen kann und um die es sich doch nach dem göttlichen Urgesetz seines eigenen Seins mühen muß um der Klarheit, Reinheit und Wahrhaftigkeit seines religiösen Lebens willen.

Das Dogma als die begriffliche Formulierung und die Dogmatik als die entsprechende Systematisierung des religiösen Geistbesitzes der Kirche zur Auseinandersetzung mit Zeit und Umwelt verlangen also nie die Zustimmung zu der Technik der Formulierung, sondern zu der religiösen Realität und der religiösen Tendenz, die in dieser Formulierung zum Ausdruck kommen soll. Eben die Realitäten und die Ziel- und Sinnsetzungen christlich religiösen Lebens sind in Wort und Schrift umschlossen; Autorität von Bekenntnis und Dogma liegen also nicht in ihnen selbst, sondern in der Uebereinstimmung mit der Schrift. Hier wie überall scheidet der Protestantismus Göttliches und Menschliches scharf voneinander, gerade auch dort, wo Menschliches sich auf Göttliches bezieht und Göttliches menschlichen Ausdruck verlangt. Das ist dem Protestantismus von Anfang an mit voller Klarheit bewußt gewesen. Die Schrift ist norma normans, die Bekenntnisse sind lediglich norma normata: das ist eine geläufige Unterscheidung seiner Theologie, und die Formula Concordiae bekennt, „*daß allein Gottes Wort die ewige Richtschnur und Regel aller Lehre sein und bleiben soll, welcher keines Menschen Schriften gleichgeachtet, sondern demselben alles unterworfen werden soll*“. „*Alle Symbole und angezogenen Schriften sind nicht Richter wie die heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung, wie jederzeit die Heilige Schrift in strittigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt und widerwärtige Lehren verworfen und verdammt worden*“ [1]. So unterliegt alles Bekenntnis und alles Dogma stets der Korrektur aus der Schrift und ihrem tieferen und reiferen Verständnis, so unterliegt aber auch alles Bekenntnis und alles Dogma der steten Interpretation durch die Schrift. Es entspricht dem, wenn etwa ein Theologe der äußersten Rechten mit Fug sagt: Es ist unevangelisch, wenn das Athanasianum die Seligkeit davon abhängig macht, daß man bestimmte dogmatische Begriffe über die Trinität und die Christologie inne hat, ohne doch damit die Gültigkeit und Bedeutung des Athanasianismus nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern für die lebendige Kirche aufzuheben oder nur aufheben zu wollen [2].

Nun wird der eben entwickelte Tatbestand noch in etwas dadurch kompliziert, daß neben das Bekenntnis im eigentlich religiös-fundamentalen Sinn als das Bekenntnis zu Heilsbotschaft, Heilsträger und Heilstatsache in Christus Jesus, also neben das „*ursetzende Bekenntnis*“, wie es seinen großartigsten und monumentalsten Ausdruck in dem Urbekenntnis der Christenheit „Jesus der

---

[1] Formula Concordiae Eingang bei *J. T. Müller*, 517.

[2] *J. Kunze* in Luth. Kirchenzeitung 1919, Nr. 7/8.

Herr“ gefunden hat, noch andere Dokumente der Kirchengeschichte treten, die nicht mehr die fundamentale Urtatsache der Christuszugehörigkeit der Kirche und ihrer Glieder ausdrücken, sondern ganz bestimmte theologisch-dogmatische Streitfragen, also zum guten Teil Streitfragen nicht nur des Bibelverständnisses, sondern auch der theologisch-begrifflichen Formulierung zum Entscheid bringen oder auch die besondere Eigenart bestimmter individueller Auffassungen innerhalb der Gesamtchristenheit zur Geltung und Ausprägung bringen wollen. Insofern diese „Bekenntnisse“ in theologisch-geschichtlichen Zusammenhängen stehen, insofern nehmen sie auch an der begrifflichen Eigenart der Größen „Dogma“ und „Dogmatik“ teil; sie sind selbst ein Stück Theologie in Bekenntnisform und besitzen darum auch jene Inadäquatheit aller theologischer Formulierung und Systematisierung. So kann man von einem vierfachen Sprachgebrauch des Wortes „Bekenntnis“ reden. Einmal als Bekenntnis im religiös-ethischen Ursinn als Ausdruck des gewonnenen Lebens in Christus und der bewußten Willenshinwendung zu Christus. Zweitens als Bekenntnis im Sinn der Formulierung der christlichen Glaubensansicht in einem System, etwa einer bestimmten Richtung der Theologie, drittens Bekenntnis als Formulierung der Glaubensauffassung einer einzelnen Konfessionskirche, Bekenntnis im kirchengeschichtlichen Sinn, viertens Bekenntnis als Formulierung christlicher Glaubensgewißheit gegenüber neuen Zeitströmungen, etwa denen des rationalistischen Individualismus. Pathos der Gefühlsleidenschaft, aber auch Unsicherheit des Denkens, pflegen im kirchenpolitischen Kampf insbesondere die erste und letzte Auffassung heillos mit den beiden andern ineinanderzumengen und haben damit im Lauf der Jahrhunderte Unheil über Unheil angerichtet. Doppelt, weil sich hier der angeborene Doktrinarismus des Deutschen mit aller ihm so eigentümlichen Ueberheblichkeit eines vermeintlich guten Gewissens auswirken konnte. Die Besinnung des Juristen wie des Theologen muß darum die schärfste Unterscheidung zwischen ihnen machen. Je mehr ein „Bekenntnis“ an Theologie und Dogmatik im speziellen Sinn enthält, um so mehr nimmt es auch Teil an der Inadäquadheit und Variabilität aller Theologie. Mit dem Bekenntnis „Jesus der Herr“ tritt man auf den granitenen Felsengrund der religiösen Urtatsache, als stände man wie Petrus bei Cäsarea Philippi vor dem Angesicht des Herrn selbst; bei der Entscheidung zwischen der Augustana variata und invariata und der Differenzierung zwischen lutherischen Konfessionskirchen *mit* Konkordienformel und *ohne* Konkordienformel kommt man auf den sehr schwankenden menschlichen Boden höchst subtiler theologischer Distinktionen, in die gewiß bitter ernste, aber doch auch von manchem theologischen Schulstaub bedeckte Gelehrtenarbeit des 16. Jahrhunderts. Je näher ein „Bekenntnis“ daher im Inhalt dem Urbekenntnis und in der Form der Ursprache des religiösen Gefühls steht, um so lebendiger pflegt es zu sein; es ist kein Zufall, daß von den reformatorischen Bekenntnissen nicht so sehr die Theologenarbeit der Augustana, geschweige denn die Kon-

kordienformel, sondern der kleine Katechismus Luthers, und von den altkirchlichen Bekenntnissen das Apostolikum die einzig wirklich volkstümlichen und lebendigen geblieben sind. Nun kommt noch hinzu, daß der Sinn der mehrfachen „Bekenntnisse" in der Geschichte *einer* Kirche nicht darin liegt, frühere Bekenntnisse einfach durch neue abzulösen, wie man ein älteres Gesetz durch ein neues ersetzt. Auch die neuen Bekenntnisse stehen in dem gleichen Ringen um die begriffliche und lehrmäßige Erfassung des *einen* sich gleichbleibenden göttlichen Lebens, wie es der Schriftinhalt umschließt und wirkt; sie stehen infolgedessen nicht in einem Verhältnis der wechselnden Ausschließung, sondern in einem Verhältnis wechselnder Ergänzung und wachsender Vertiefung zueinander. Bekenntnisse mit der Tendenz der Ausschließlichkeit werden erst nach der Trennung der Konfessionskirchen formuliert und stehen im Zusammenhang sowohl mit deren Ausprägung als bewußte Individualitäten wie mit deren Anspruch, in ihrer Formulierung die eigentlich wesentliche und wesensgemäße Lösung des strittigen dogmatischen Problems gefunden zu haben. So etwa der Protestantismus, wenn er das Autoritäts- und das Gnadenproblem des Christentums im *sola scriptura* und *sola gratia* formuliert. Innerhalb der stets kontinuierlich auf den urchristlichen und evangelischen Anfang zurückgeführten Geschichte jeder einzelnen Kirche wirkt sich also vor allem der Einheitsgedanken aus: neue Bekenntnisse setzen die alten nicht außer Kraft, sondern wollen sie nur verdeutlichen und bilden zusammen mit ihnen eine Einheit. In dieser Beziehung haben die Bekenntnisse zugleich den Sinn, den Zusammenhang der Kirche mit ihrer Geschichte und damit die Einheit des in ihr lebendigen religiösen Lebens zunächst mit Christus und den Aposteln, und dann mit den besonderen Vätern dieser Konfessionskirche auszudrücken, zu sichern und festzuhalten. Können wir den Zug, der um der vertieften Erfassung des christlichen Glaubensbesitzes zu neuer Bekenntnisbildung treibt, die *progressive* Funktion der Bekenntnisbildung nennen, so liegt in dem eben entwickelten anderen die *konservative* Funktion des geschlossenen, konkreten Bekenntnisbestandes. Theologische und auch kirchliche Gruppen pflegen je nach ihrer Grundtendenz bald diese, bald jene Funktion in den Vordergrund zu stellen. Daß sie stets miteinander verbunden sein müssen, in Theorie und Auffassung des Einzelnen wie im Leben der gesamten Kirche, ist aber klar. Nur wird sich, je schwieriger durch die konkrete Situation die Formulierung neuer Bekenntnisbildung wird, von selber die Verteilung dahin ergeben, das die Arbeit nach der progressiven Richtung hin der in sich ja viel freieren und elastischeren Theologie zufällt, während die Kirche als Ganzes vor allem das Interesse hat, je stärker der Weltanschauungskampf in der Umwelt ist, um so stärker auch ihren Zusammenhang mit der Geschichte und Kontinuierlichkeit ihres religiösen Lebens und ihrer Gründung auf die *eine*, in allem noch so verschiedenen begrifflichen Formulierungen lebendig-wirksame Wahrheit zu betonen.

Aus alledem wird ein Doppeltes klar werden. Einmal das konkrete Interesse, daß Kirche, kirchliches Leben und kirchliches Bewußtsein stets an dem Festhalten der bestehenden Stellung der reformatorischen Bekenntnisse und des Apostolikums nehmen müssen. Denn mit jenen betonen sie ihren Zusammenhang und die Wesenseinheit ihres religiösen Lebens mit dem der reformatorischen Väter, mit diesen das gleiche mit dem religiösen Leben der Urchristenheit. In dem Maße, wie das geistliche Leben unter der Offensive einer anderen Konfession, etwa der, gegen die man sich einst abgrenzte, steht, wird man jenes betonen; in dem Maße, wie die christliche Position sich in einer Krisis des Geisteslebens stehen sieht, die bewußt alle Positionen und Fundamente des christlichen Glaubens in Frage stellt, wird man das Apostolikum, in dessen Formulierung sich einst die festumrissene christlich-kirchliche Gemeinschaft aus der Umwelt des Heidentums heraushob, in den Vordergrund stellen. Es ist der Charakter als „Panier", den solche Bekenntnisse dann erhalten. Man kann dies tun durchaus im Bewußtsein, daß man selber theologisch vom Standpunkt heutiger Auseinandersetzung manches anders formulieren würde und daß etwa die Christenheit dieser Konfession in dem einen oder dem anderen Punkt zu einem tieferen Verständnis der christlichen Wahrheit erwachsen ist: was man hier wie stets im Bekennen meint, ist die Einheit, Wahrhaftigkeit und Absolutheit des aus Christus und seinem Wort fließenden erlösenden Lebens. Die große Volkstümlichkeit des Apostolikums hängt offenkundig auch damit zusammen, daß es in der ganzen Art seiner Formulierung der nüchtern-begrifflichen Sprache theologischer Wissenschaft sehr fern und der gefühlsstarken Ursprache der Evangelien sehr nahe steht; es ist, hat man mit Recht gesagt, nicht so sehr „*Auslegung*", als „*kirchlich-praktische Zusammenfassung des Evangeliums, eine Sammlung von Inschriften*" [1], die Inhalt erst durch Luthers Erklärungen oder besser noch, durch den Gesamtinhalt der Schrift selbst erhält. Dann mag man etwa statt „Auferstehung des Fleisches" lieber mit Luther die biblische Auffassung der „Auferstehung des Leibes" setzen oder sich in bezug auf die Faktizität des „natus ex Maria *virgine*" darüber klar sein, daß hier der Quellenbefund bei Paulus und Johannes wie die auf Josef gehende davidische Stammreihe bei Matthäus von den übrigen Quellenstellen differieren: indem man dort die Gewißheit christlicher persönlicher Ewigkeitshoffnung, hier die in Jesu gegebene Einheit eines ebenso wahrhaft menschlichen wie wahrhaft göttlichen Lebens bejaht, weiß man sich über die Einzelheiten der wortmäßigen Formulierung und über die Verschiedenheit in der Bewertung einzelner biblischer Aussagen hinaus doch im tiefsten Kern eins mit dem Glauben der Väter, die das Apostolikum schufen.

Zum andern: es ergibt sich daraus, daß in der Kirche Bekenntnisbildung wie Bekennen nicht aufhören kann und nicht aufhören darf — würde das

[1] *R. Seeberg,* Dogmatik II, 369.

geschehen, so würde das gleichbedeutend sein mit dem Aufhören des der Kirche eigentümlichen religiösen Lebens selbst. Das ist im Grunde als Selbstverständlichkeit allen Auffassungen des Protestantismus gemeinsam. Es wird freilich in mancher Beziehung durch typisch deutsche Komplikationen verdeckt. Indem das historisch gewordene deutsche Kirchentum Landeskirchentum ist, sind die Grenzen der konfessionellen Schattierungen auch innerhalb des Luthertums wesentlich durch die Anwendung des Grundsatzes „cuius regio eius religio" von seiten des Landesherrn gezogen worden. Indem das neu erwachte konfessionelle Bewußtsein ähnlich wie im Dogmatischen auch hier zunächst mit einer äußerlichen Repristination arbeitete und zugleich zu Parteibildungen drängte, die in bewußtem In-eins-setzen mit bestimmten politischen Strömungen ein Programm allseitiger Restauration in Staat und Kirche entwickelten, wurde diese historische Grenzziehung zugleich zu einem integrierenden und unaufhebbaren Bestandteil des kirchlichen Aktionsprogramms gemacht. Das wurde noch unterstützt dadurch, daß das Verblassen des Bewußtseins der „Einen christlichen Kirche" zu einer bloßen Idee, das durch die Starrheit der staatskirchlichen Grenzen bedingt war, dazu führte, das kirchliche Bewußtsein praktisch ganz auf das Kirchentum der engeren Heimat einzuschränken. So kam es, daß sowohl das lokalpartikularistische, oft im engsten Zusammenhang mit dem politischen Sonderwillen stehende Bestreben, ein Aufgehen oder auch nur eine Aufnahme in einen größeren Kirchenverband zu verhindern, als auch das parteipartikularistische Bestreben, ein ganz bestimmtes, noch so diskutables, aber immer doch an den ganz konkreten Verhältnissen eines Abschnitts des 19. Jahrhunderts gewonnenes theologisches Programm durchzusetzen, mit der ganzen Absolutheit der Forderung des „Urbekenntnisses" umkleidet und Menschliches, oft Allzumenschliches verfolgt wurde, als ginge es um die Urkräfte des Evangeliums selbst. Insbesondere die politische Abneigung gegen den deutschen Großstaat Preußen hat sich hier oft genug, nachdem ein politischer Partikularismus keinen Erfolg mehr versprach, in einen kirchlichen Partikularismus umgesetzt, gewiß manches Mal, ohne daß diese oft mehr stimmungsmäßigen Zusammenhänge ihren Trägern zu Bewußtsein kamen. Das hat auf der einen Seite die innerkirchliche Situation oft aufs schwerste belastet und die Gewissen verstört wie verhärtet: wer aus der nüchtern-ruhigen, gerechtigkeitgewöhnten Sphäre des Juristen kommt, steht oft staunend vor dem Maß leidenschaftlich ungerechter theologischer Konsequenzmacherei, mit der man sich wechselseitig das Leben schwer machte. Das führte aber auch zu einer großen Scheu vor jeder neuen „Bekenntnisbildung", die, je mehr sie um der Problematik der Gegenwart willen in Gegenwartsbegriffen redete, um so charakterloser und verdächtiger schien. Und das führte schließlich auch zu einer Verengung der Begriffe „Bekenntnis und Bekenntnistreue" auf den sehr komplizierten historischen Bekenntnisstand der einzelnen Konfessionskirchen und die Beschlagnahme der altkirchlichen Bekenntnisse

zugunsten ganz bestimmter theologischer Richtungen des 19. Jahrhunderts, die in ihrer doch letzlich immer modernen Fragestellung der ganz anderen Geisteshaltung jener Jahrhunderte weithin inhomogen waren. Demgegenüber muß man festhalten: der Akt des Bekennens im Sinn des Urbekenntnisses der Christusherrschaft wie im Sinne des zentral-reformatorischen Bekenntnisses der freien Gnade Gottes in Christo vollzieht sich nicht nur in jenen spezifisch „theologisierenden Bekenntnissen", sondern aus der Elementarkraft des religiösen Lebens, das zum Zeugen und Bezeugen seiner inneren Gewißheit drängt, in anderen, allermannigfachsten Formen. Es ist, um mit dem bedeutendsten Dogmatiker der theologischen Rechten von heute zu sprechen, ein griechischer und wir können hinzufügen, rationalistischer Irrtum, der glaubt, daß geistliche Güter sich nur in theoretischen Gedanken und abstrakten Begriffsformulierungen vergegenwärtigen können. Nicht nur der objektive Geist, sondern auch das Bekennen einer Gemeinschaft kommt oft „in kultischen Formen, erbaulichen Formeln und Liedern viel eindringlicher zur Geltung" [1]. So stark etwa die theologischen Unterschiede zwischen konservativer und liberaler Theologie auch sein mögen, so lange man in einer Sprache noch mit ehrlichem Herzen gemeinsam beten und die großen Lieder der Reformatoren singen kann, sollte man in dem Bewußtsein dieses gleichen elementaren Bekennens das törichte Gerede von den *zwei* sich ausschließenden Religionen, die sich in zwei kirchlichen Parteien gegenüberstehen, beiseite lassen. Es ist doch bezeichnend, daß die synodale Praxis darum auch mit richtigem Takt Eröffnungsandacht, Eröffnungsgebet wie Eröffnungslied wechselseitig Persönlichkeiten aus den einzelnen Gruppen überträgt und eine Kritik daran als untragbar ablehnt [2]; religiöser Ernst und unmittelbare Lebensforderung der in gemeinsamer Arbeit zusammengeschlossenen evangelischen Menschen überbrückt von selbst den Graben, den der typisch-deutsche Doktrinarismus mit seinem uns eben eigenen kaltherzigen theoretischen Verabsolutierungen der eigenen Meinung gezogen hat.

In der Tat ist denn auch keiner der großen kirchlichen Akte der jüngsten Vergangenheit ohne Bekenntnisakt und damit Bekenntnisdokument geblieben. Wenn die Kirche der altpreußischen Union oder die anderen deutschen Landeskirchen sich in neuer Verfassungsgesetzgebung konsolidieren und sich damit zugleich als Gemeinschaft mitten in dieser Zeit bewußt von neuem in den Dienst des alten, ewigen Evangeliums stellen, dann ist es ihnen selbstverständlich, daß sie sich nicht nur mit einer Aufzählung ihres historisch gewordenen Bekenntnisbestandes begnügen, sondern zugleich dem Ausdruck geben, was sie als das religiöse Urgestein, als den letzten und tiefsten Sinn dieses Bekenntnisstandes empfinden und von ihren Gliedern anerkannt

---

[1] So *R. Seeberg*, Dogmatik II, 364.

[2] Vgl. den Zwischenfall auf der Verfassunggebenden altpreußischen Kirchenverfassung Verhandlungsbericht I, 358, 365.

wissen wollen. Wenn der erste deutsche evangelische Kirchentag nach dem einstimmigen Beschluß der Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchentages als dauernder Einrichtung und damit der Gründung des Kirchenbundes den Zinzendorfschen Vers singt: „*Herz und Herz vereint zusammen*", so ist das ein Akt des Bekennens zu dem, was letzter Inhalt und letzter Sinn evangelischen Kirchentums ist — es ist bezeichnend, daß man, nachdem man aus kirchenpolitischen Gründen der begrifflichen Formulierung eines Bekenntnisses sorgfältig aus dem Wege gegangen war, das Bekenntnis dann doch in der unmittelbar religiös-herzlichen Form der Brüdergemeinde, dieses Prototyps einer völlig undoktrinären und doch höchst charaktervollen Kirchengemeinschaft erfolgte [1]. Und ebenso sind die großen Sätze der Botschaft von Stockholm, die das sozial-ethische Programm der dort vereinigten Christenheit formulieren, Bekenntnissätze, vor allem die des letzten ganz in biblische Glaubensgewißheit getauchten Abschnittes des Schlusses [2]. Man kann dabei auch an die mancherlei Versuche von neueren Liturgikern denken, wechselnd mit dem „Apostolikum" sogenannte „Biblika", d. h. rein aus Schriftworten zusammengefügte Bekenntnisse zum gottesdienstlichen Gebrauch darzubieten [3], oder auch an den vor einiger Zeit mit großer innerer Kraft gemachten Versuch, unter dem urchristlichen Bekenntniswort „*Jesus der Herr*" [4] *!* alle bewußt christlichen Deutschen evangelischer Konfessionen zu sammeln, wie man überhaupt in der neueren Zeit eine steigende Tendenz beobachten kann, die neuen Bekenntnisformeln zu entdoktrinarisieren und zu enttheologisieren und sie dafür zu dem unmittelbaren Wortklang und der damit gegebenen Geistfülle der biblischen und reformatorischen Sprache in Beziehung zu setzen.

III. DAS PROBLEM DER UNION

Noch ein anderes viel umstrittenes und viel mißverstandenes Problem des deutschen evangelischen Kirchenrechts erhält von diesen Gedanken aus

[1] Vgl. den Bericht über den Dresdener Kirchentag, 306.

[2] Vgl. den von *Deißmann* herausgegebenen Verhandlungsbericht S. 687 f. „Je näher wir dem gekreuzigten Christus kommen, um so näher kommen wir einander, wie verschieden auch die Farben sein mögen, in denen unser Glaube das Licht widerstrahlen läßt. Unter dem Kreuze Jesu Christi strecken wir einander die Hände entgegen, denn der gute Hirte starb dafür, daß er die zerstreuten Kinder Gottes zusammenführe. In dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn allein liegt die Hoffnung der Menschheit. Dem aber der überschwänglich tun kann über alles, was wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die da in uns wirket, Ihm sei Ehre in der Gemeinde, die in Christus Jesus ist, zu aller Zeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit!"

[3] Vgl. hierzu etwa das Evangelische Kirchenbuch von *Arper* und *Zillessen*, 4. Aufl., 1925, S. 446 und *Preußische Kirchenzeitung* 1926, 163 f., 198, 228 f.

[4] *Heim* und *Schmitz*. Vgl. dazu *Schmitz* in der Zeitschrift „Die Furche" 11, 193 ff. Auch Arbeitsprogramme kirchlich-synodaler Gruppen gehören in diesen Zusammenhang.

seine zunächst geistige Klärung: *das Problem der Union.* Man weiß, daß es gedanklich wie als juristische Realität noch heute der entgegengesetztesten Beurteilung ausgesetzt ist. Auf der einen Seite hat die neue Verfassungsgesetzgebung der altpreußischen Kirche schon in ihrem Namen wie in den allgemeinen Sacherklärungen der Präambel ihren Unionscharakter ausdrücklich betont; entsprechend hat die Verwaltungspraxis der Kirche stets daran festgehalten, daß sie als Unionskirche in gleicher Weise eine Konfessionskirche im Rechtssinn sei wie andere deutsch-lutherische und deutsch-reformierte Konfessionskirchen [1]. Auf der anderen Seite hat ein neuerer juristischer Beurteiler den juristischen Tatbestand der Union so interpretiert, daß das seiner völligen Auflösung gleichkommt [2] und hat ein hervorragender theologischer Autor Union nur möglich erklärt als Zusammenschluß verschiedener Bekenntnisse, dem gegenüber eine Konfession höherer Einheit, die beide Bekenntnisse vereinigen solle, unmöglich sei [3]. In der Tat setzt auch hier die Klärung des juristischen Problems die Klärung des zugrunde liegenden religiösen oder besser gesagt dogmen- und geistesgeschichtlichen Problems voraus. Es ist hier wie überall völlig abwegig, wenn man glaubt, die „rein juristische“ Betrachtung von der Erörterung der von ihr zu erfassenden Lebensverhältnisse isolieren zu können; stärker noch als auf anderen Gebieten muß hier die nur formaljuristische Betrachtung zu lebensfremden und damit für die Entwicklung des konkreten Lebensgehalts gefährlichen Entscheidungen führen. Die erste Frage muß also lauten: Inwiefern ist Union als die irgendwie näher zu bestimmende Vereinigung zweier Konfessionstypen in *einem* Kirchtum überhaupt möglich? Erst von hier aus läßt sich die Frage nach der geistesgeschichtlichen und die weitere nach der juristischen Natur der konkreten in Altpreußen vollzogenen Union lösen.

Von vornherein ist klar, daß hierbei einmal das Problem des historisch-theologischen konfessionellen Sonderbekenntnisses eine Rolle spielt, daß aber auf der anderen Seite die Tatsache des Einen „Urbekenntnisses“ von entscheidender Bedeutung ist. Denn „Unionen“ sind nach allgemeinem Sprachgebrauch wie nach allgemeiner Praxis nur Vorgänge, die sich innerhalb der christlichen Gemeinschaft vollziehen. Das spezifische Problem der Möglichkeit der Unionen wird also das Problem des Verhältnisses zwischen historisch-konfessionellem Sonderbekenntnis und dem Urbekenntnis sein. Hierbei ist aber grundsätzlich, das ergibt sich aus dem Wesen der Sache, eine doppelte Form dieses Verhältnisses möglich: einmal in der Art, daß der Inhalt des Sonderbekenntnisses so stark in den Inhalt des Urbekenntnisses hineinreicht, daß er dieses selber umformt und ihm eine völlige Andersartigkeit gibt, so

[1] Verhandlungen der 5. ord. Generalsynode 1903, Bd. 2, 346, 355.

[2] *Marsson,* Die preußische Union (1923). Dort ist auch S. 158 ff. das gesamte ältere Schrifttum aufgezählt.

[3] *Dibelius,* Das Jahrhundert der Kirche, 217 f.

daß der materielle Inhalt des Urbekenntnisses innerhalb dieser Konfession einen wesenhaft verschiedenen Inhalt gegenüber dem Inhalt des Urbekenntnisses, wie es an sich ist oder in anderen Konfessionen gefaßt wird, erhält. Das ist etwa bei dem Verhältnis zwischen Urbekenntnis und Sonderbekenntnis im Katholizismus der Fall; wenn hier die geschichtliche Entwicklung zu dem Urbekenntnis „Jesus der Herr!“ jene Sätze hinzufügt, die die heilsnotwendige Mittlerschaft der irdischen, in sakralrechtlicher und magisch-weihmäßiger Autorität stehenden Instanzen begründen, so bedeutet das eine deutliche Abänderung des Urbekenntnisses. Denn der Sinn des Urbekenntnisses „Jesus der Herr“! ist zugleich doch „*Nur* Jesus der Herr!“ Die Hinzufügung der neuen sakralen Instanzen mit ihrer religiös zwingenden Bedeutung bedeutet nicht nur Addition eines Neuen zu dem Alten, sondern zugleich auch Restriktion und damit Transformation dieses Alten. Der Katholizismus ist also nicht nur durch sein Sonderbekenntnis, sondern vor allem auch durch seine daraus fließende interpretative Restriktion des Urbekenntnisses, die sich in letzter Konsequenz in der interpretativen Ueberordnung des Amts über die Schrift auswirkt, von allen anderen christlichen Denominationen geschieden, die an der Unmittelbarkeit und Einzigkeit der Heilsvermittlung durch Jesus Christus festhalten. Die andere Möglichkeit des Verhältnisses zwischen Sonderbekenntnis und Urbekenntnis ist die, nach der die Grundauffassung des Urbekenntnisses die gleiche und unveränderte ist, während innerhalb der weiten Möglichkeiten und Probleme des christlichen Lebens und der christlichen Wahrheit zu bestimmten Problemen Stellung genommen wird, die wichtiger Art sein mögen und müssen (denn sonst wäre das Bedürfnis nach einer Bekenntnisbildung nicht vorhanden), die aber jedenfalls das Urbekenntnis in seinem Inhalt selbst nicht berühren und keine wesenhaften Aenderungen daran vornehmen. Hier handelt es sich also lediglich um die Ausprägung von Sondertypen innerhalb und im Rahmen eines einheitlichen Haupttypus, der als höhere Größe über beiden steht. Nun ist klar, daß die Grenzen zwischen der Möglichkeit im ersten und im zweiten Sinn in der geschichtlichen Entwicklung nicht immer ohne weiteres mit voller Deutlichkeit in Erscheinung treten und daß das historische Urteil auch die Auffassung im Sinne der einen oder anderen Subsumtionsmöglichkeiten variieren kann, doppelt, weil an sich die traditionelle Leidenschaftlichkeit des religiös-theologischen Denkens dazu neigt, in bestimmten historischen Situationen vorhandene Differenzierung bis zur vermeintlichen Absolutheit zu überspannen, die dann bei ruhiger Ueberlegung und stärkerer Konsolidation der Gesamtkirche als wesentlich geringfügiger und in sich relativiert erfaßt werden. Gerade das ist aber augenscheinlich bei dem Gegensatz zwischen Luthertum und Reformiertentum in Deutschland der Fall gewesen; in dieser Beziehung steht das Gesamtbild des deutschen Geisteslebens fest auch dann, wenn es keine altpreußische Union als solche gäbe. Wenn im 17. Jahrhundert der orthodoxe Lutheraner den deutschen Kalvinisten als Sakramentsschänder verdammte, dann ist das die Auffassung der absoluten

Ausschließlichkeit, die tatsächlich eine Union unmöglich macht; wenn der orthodoxe Lutheraner von heute in der Konfessionskunde Luthertum und Reformiertentum beide unter das Formalprinzip und Materialprinzip des Protestantismus stellt und damit gegen den Katholizismus kontrastiert[1], wenn der Rheinländer, der Pommer, der bayrische Franke sich zuerst als Evangelische im Gegensatz zum Katholiken empfinden und dann erst von ihrer weiteren Besonderheit sprechen, falls diese ihnen überhaupt noch bewußt ist, wenn weithin die Gemeinschaftsbewegung eine große Schar sehr ernster und treuer Christen sammelt, die überhaupt nichts von jener interkonfessionellen Sonderung wissen, und diese Schar als kirchenpolitische Gruppe etwa gerade bei den „konfessionellen Gruppen" als gemeinsame äußerste Rechte hospitiert, wenn die christliche Jugendbewegung aller deutscher Länder, d. h. also die eigentliche Zukunft der Kirche, an keiner Stelle von diesem Gegensatz im alten konfessionellen Sinn weiß[2], sondern vielmehr entschlossen ihr kalvinisches und lutherisches Sondergut in die gemeinsame Arbeit hineinträgt, dann sind das alles Züge dafür, daß eben dieser Gegensatz sich innerhalb des deutschen Protestantismus relativiert hat; man kann geradezu sagen: in der ganzen Welt empfindet man Reformiertentum und Luthertum als zwei Gruppen innerhalb des einen Protestantismus und weiß zwischen sich jedenfalls nichts von dem ausschließlichen Gegensatz, in dem man sich nach wie vor zum Papsttum weiß. Es ist bezeichnend, daß sich Wort und Tatsache des „Weltprotestantismus" in derselben Epoche durchgesetzt haben, in der andererseits die Konfessionskunde und die geistgeschichtliche Herausarbeitung der konfessionellen Typen den bedeutsamsten wissenschaftlichen Aufschwung genommen haben: man kann diese Typen mit aller Liebe und Akribie bis in feinste Einzelheiten ihrer wechselseitigen Differenzierungen charakterisieren, ohne damit zugleich die Einheit des Gesamtprotestantismus in den letzten entscheidenden Fundamenten des *sola gratia* und *sola scriptura* aufzuheben. Natürlich wäre jene ganze historische Entwicklung nicht möglich, wenn sie nicht geistesgeschichtlich ihre zwingende Begründung gehabt hätte. Und diese Begründung liegt eben darin, wie die neueste dogmengeschichtliche Arbeit mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet hat, daß Kalvin bei aller Größe und religiösen Genialität als Mann der zweiten Generation doch nicht der Entdecker einer neuen religiösen Welt wie Luther ist, daß er in seiner fast schrankenlosen Anerkennung Luthers dessen Gedanken für sich als Theologen im ganzen wie im einzelnen maßgebend werden läßt und so die zweite große Ausprägung des reformatorischen Gesamttypus aus Luthers Verständnis der Religion hervorgewachsen ist[3]. Der Kalvinismus steht also im Tochterverhältnis zum Luthertum; er ist so auf der einen

---

[1] *J. Kunze*, Symbolik, 42 ff.

[2] Vgl. das umfassende, grundlegende Werk *Cordiers*, Evangelische Jugendkunde, 1925.

[3] So die Formulierungen von *R. Seeberg*, Dogmengeschichte IV, 1, 558.

Seite durchaus individuelle Schöpfung, gehört aber doch eben als solche einem Familientypus und dem daraus resultierenden Obertypus an, der sich eben ausdrückt in der beiden gemeinsamen Lehre des „sola gratia" und „sola scriptura". Infolgedessen ist bei allen Differenzen zwischen Luthertum und Kalvinismus im einzelnen doch stets eine gemeinsame Grundlage der Auseinandersetzung und Klärung und damit eben der Weg zu einer ideellen Einigung gegeben, eine Grundlage und ein Weg, der eben im Verhältnis zwischen Protestantismus und Katholizismus nicht vorhanden ist, weil in diesem die zweite und dritte Autorität der Tradition und des autoritativen Amts vom Protestantismus nicht anerkannt wird. Eben diese Gemeinsamkeit des Formal- und Materialprinzips hat bewirkt, daß sich im Deutschland des 19. Jahrhunderts nicht nur in Preußen, sondern im gesamten deutschen Geistesleben überhaupt die theologische Arbeit nicht innerhalb, sondern durch die beiden protestantischen Sonderkonfessionen mitten hindurch vollzogen hat. Der vom Reformiertentum ausgehende *Schleiermacher* hat gerade auch auf lutherische Theologen — man denke an *Hofmann* und *Frank* — stärkste Einflüsse ausgeübt und die Luther-Renaissance unserer Tage und die daraus resultierende Korrektur an *Schleiermacher* ist gerade auch von reformierten Theologen — man denke an *Emil Brunner*[1], — mit großer Energie geltend gemacht worden. Das entspricht durchaus der Auffassung, die der Protestantismus von der Geltung des Bekenntnisses hat: indem es nicht kraft eigener, sondern kraft der Autorität der Schrift wirkt, wollen beide Sonderbekenntnisse die *gleiche* Autorität, die in ihren Bekenntnissen als das eigentlich Bindende auftritt, während umgekehrt die tiefe Differenz zum Katholizismus daraus folgt, daß dort Dogma und Bekenntnis eigene, aus dem unfehlbaren Lehramt der Kirche resultierende Kraft besitzen.

Das Ergebnis der historischen wie der systematischen Betrachtung ist also das gleiche: Kalvinismus und Luthertum werden nicht mehr empfunden und sind auch geistgeschichtlich nicht sich wechselseitig ausschließende Konfessionen, sondern vielmehr Abwandlungen und Individualisierungen desselben Grundtypus, der über ihnen als Oberbegriff steht. Es ist demzufolge eine doppelte Verbindung zwischen Gemeinden und Kirchen lutherischer und reformierter Art möglich. Entweder eine solche, die die Differenzierung als völlig irrelevant beiseite läßt und sie lediglich in dem Gemeinsamen der biblischen Grundlage als *eine* Gesamtgröße verfaßt — das ist das, was man als „absorptive Union" zu bezeichnen pflegt. Oder aber so, indem man sie in einem Kirchentum kombiniert, aber nicht in Aufhebung, sondern gerade in Beibehaltung ihrer Sondertypen, jedoch im Bewußtsein, daß sie damit nicht in eine bloß äußerliche, historisch zufällige Kombination treten, sondern diese Kombination nur vornehmen können, weil sie beide demselben Gesamttypus angehören und in diesem Gesamttypus eine Einheit darstellen und

[1] *Emil Brunner*, Die Mystik und das Wort 1924.

finden. Das ist das, was wir am besten als „Organische Union“ bezeichnen können. Das ist mehr als „Föderative Union“, die lediglich ein äußeres Band zwischen zwei sonst völlig getrennten Einheiten herstellt, während es sich hier gerade darum handelt, dieses Einheitsband aus einer inneren Einheit des letzten religiösen Kerngehalts heraus zu bestimmen und damit einen einheitlichen Oberbegriff zu begründen, der trotz der Beibehaltung der Konfessionsindividualität doch zugleich eine ideelle wie praktische Einheit darstellt. In der „Organischen Union“ ist also sowohl Einheit wie Verschiedenheit. Das ist nichts Paradoxes, sondern vielmehr allen organischen Denk- und Institutionsformen ein Selbstverständliches: sie haben überall die Tendenz, über der Vielheit eine Einheit und innerhalb der Einheit eine Vielheit zu konstruieren; das ist das, was sie mit der Formel der Gliedlichkeit des Einzelnen im Gesamtgefüge wie der gliedschaftlichen Struktur des Gesamtgefüges auszudrücken pflegen. Die „Organische Union“ ist so gut in eigenständiger Ganzheit wie gliedlicher Vielheit der Teile Organismus wie es etwa die Rechtsfigur des Bundesstaates ist, die das institutionelle Problem von Einheit und Vielheit löst; eine rein föderative Union würde umgekehrt dem Typus des Staatenbundes entsprechen, der eine einheitliche ideelle Gesamtpersönlichkeit ja nicht kennt und so nicht Organismus ist, sondern nur als vertragsmäßig verbundenes System an sich völlig selbständiger Einzelstaaten auftritt.

Die Tatsachen und Aktenstücke, die den Gang der preußischen Union begleiten, zeigen nun deutlich, welchen Typus die altpreußische Union darstellt. Wir können das an Hand der eben gegebenen grundsätzlichen Erörterungen herausarbeiten, wir können das aber auch charakterisieren im Rahmen der üblichen Stufenfolge der Union, wie sie die herrschende kirchenrechtliche Doktrin darzustellen gewöhnt ist. Die einfachste Stufe ist die Verwaltungsunion, die lediglich eine Vereinheitlichung des äußeren Verwaltungsapparates, insbesondere in den höheren Instanzen, zum Gegenstand hat, im übrigen aber in das spezifisch religiöse Leben in keinerlei Weise eingreift. Die zweite Stufe pflegt man als „Kultusunion“ zu bezeichnen, die sich mindestens darin ausprägt, daß beide Religionsparteien einander nicht den Abendmahlsgenuß verweigern; als ihre Vorstufe pflegt man wohl die sogenannte „Aushilfsunion“ zu bezeichnen, in der beide Religionsparteien im Fall der Not einzelnen Mitgliedern der anderen die Teilnahme am Abendmahl gewähren. Als die dritte Stufe läßt man dann die „Konsensusunion“ auftreten, nach der eine gottesdienstliche Vereinigung vorgenommen wird im Bewußtsein, daß beide Bekenntnisse einen gemeinsamen Glaubensgrund besitzen, auch ohne daß dieser Glaubensgrund einen Ausdruck in einem besonders formulierten Bekenntnis erhält. Die vierte Stufe der „Bekenntnisunion“ nimmt eben diese Formulierung in einem „Unionsbekenntnis“ vor. Man sieht unschwer, daß in dieser Stufenfolge allein die „Verwaltungsunion“ vereinbar ist mit der Auffassung, daß beide Konfessionen einen sich wechselseitig vollständig

ausschließenden Lehrinhalt besitzen. Sie wird im wesentlichen auch nur denkbar sein als ein staatskirchlich von oben gesetztes einheitliches Verwaltungssystem. Bei staatsfreien Kirchen wird ein Bedürfnis nach einem verwaltungstechnischen Zusammenhang in dieser Form nicht bestehen, ja, kaum eine lose Föderation als tragbar erscheinen. Aber schon die „Aushilfsunion" geht ihrem ganzen Wesen nach von der Auffassung aus, daß beide Konfessionen trotz ihrer dogmatisch differierenden Lehrfassung im letzten Lebensgrund der sie erfüllenden religiösen Kräfte wesenseins sind; die „Kultusunion" will im Grunde nichts als das, was dort kasuell in besonders gelagerten Einzelfällen erfolgt, generell zu einer Institution erheben: indem jene Lösung des Einzelfalls möglich erscheint, ist zugleich prinzipiell auch die Möglichkeit einer analogen institutionellen Regelung gegeben; die zugrunde liegende Lehrauffassung ist beidemal die gleiche. Ebenso ist klar, daß die Konsensusunion und die Bekenntnisunion beide nur Abwandlungen des gleichen Grundtypus sind: beide gehen aus von dem Vorhandensein eines identischen Glaubensgrundes beider Konfessionen; der Unterschied ist nur der, daß im ersten Fall dieser Glaubensgrund zwar als vorhanden angenommen wird und man bewußt aus ihm lebt, ihn aber nicht in begrifflich-dogmatischer Beurkundung formuliert, während im zweiten Fall eben diese Beurkundung vorgenommen wird und damit allerdings dem Unionstatbestand zu großer Deutlichkeit, Klarheit und Stabilität verhilft. So tut man vielleicht gut, wenn man sie beide als „Konsensusunion" bezeichnet, aber die erste als „Latente Konsensusunion" von der zweiten als „Explikative Konsensusunion" unterscheidet.

Man pflegte besonders in den Zeiten und Krisen des starken Kampfes um die Union diese gern als ein typisches Produkt des Staatskirchentums und als ein ebenso typisches Produkt des konfessionell-indifferenten Rationalismus hinzustellen. Das ist verständlich, wenn es in Zeiten des akuten kirchenpolitischen Kampfes geschah; das ist unverständlich, wenn es in Zeiten einer allgemeinen Konsolidation geschieht, wie es denn überhaupt vielfach als ein Charakteristikum kirchenpolitischer Auffassungen erscheint, daß man sich noch mit Fragestellungen von gestern und vorgestern herumschleppt, wenn sich schon längst ein einheitlicher neuer kirchenorganisatorischer und kirchenrechtlicher Tatbestand konsolidiert hat, den es als konkrete Realität des kirchlichen Lebens zu erfassen und zu verdeutlichen gilt. Nur so kann es kommen, daß die altpreußische Union noch als theologisches und juristisch-begriffliches Problem erscheinen kann, nachdem sie nicht nur seit über 100 Jahren eine Realität kirchlichen Lebens ist, sondern nachdem an der Tatsache der Union überhaupt die ganze Rechtsexistenz, insbesondere aber auch die öffentlich-rechtliche Sicherung der Existenz der altpreußischen Kirche ruht. In der Tat beschreiben jene beiden unionsgegnerischen Formeln nur einen Teil, und zwar nur einen verhältnismäßig kleinen Teil des wirklichen geschichtlichen Befundes. Nicht nur, daß sich historische und

insbesondere geisteshistorische Tatbestände überhaupt nicht auf so einfache Formeln bringen lassen, sondern regelmäßig ganz erheblich komplizierter zu sein pflegen: für den Fall der preußischen Union lassen sich auch die in Frage kommenden anderen Elemente mit aller nur wünschenswerten exakten Deutlichkeit herausheben. Gewiß, es ist richtig, daß staatskirchliche, ja auch staatspolitische Elemente bei den Unionstendenzen der Hohenzollern eine Rolle spielten: die Konsolidationstendenz, die das Bündel verstreuter und so heterogen verfaßter Länder zu einem wirklichen Staat zusammenzufassen suchte, mußte eine analoge Tendenz zur kirchlichen Konsolidation zur Folge haben, wie es ebenso richtig ist, daß der weiterwirkende theologische Rationalismus den linken Flügel der Theologie unionsfreundlich gestimmt hat. Von dort her stellte sich staatliche Bürokratie — das Wort als Sachbezeichnung und im guten Sinn genommen: denn es handelt sich um jene politische und ethische Großzeit des preußischen Beamtentums, dessen gewaltiges, 1815—40 geschaffenes Werk *Treitschkes* und *Schmollers* großen Darstellungen begreifen lehrten — von hier ein bestimmter Teil der Pfarrerschaft in den Dienst der Sache. Aber darüber darf man nicht vergessen, daß die Unionsgedanken der Hohenzollern von vornherein aber auch eine ganz spezifische *kirchen*politische Tendenz gehabt haben: der Uebertritt zum Kalvinismus hatte das Herrscherhaus über die kleinliche Enge, die das deutsche Landeskirchentum von dem Kleingeist des politischen Landesfürstentums als schlimmstes Erbe überkommen hatte, hinausgehoben und in den großen Welthorizont des reformatorischen Problems als eines Welt- und ökumenischen Problems, das zu sehen eben das Charismas der Erben Kalvins war, hineingestellt. Das drückt sich am stärksten in der Persönlichkeit des Großen Kurfürsten aus; worum es ihm ging, das war vor allem ein konfessions- und kirchenpolitisches Ziel, nämlich die Herstellung einer wirklich großen protestantischen Einheitsfront. Wenn er 1648 die Rechtsstellung der deutschen Reformierten als Augsburgischer Konfessionsverwandte durchsetzte, wenn analog die ganze Schöpfung des Corpus evangelicorum in gleicher Richtung wirkte und jenes Ergebnis zu sichern versuchte, dann ist das nicht nur eine Stabilisierung solcher Front, sondern dann wird damit schon neben die Auffassung, daß beide Teile, Reformiertentum und Luthertum sich wechselseitig notwendig negierende Größen seien, die andere gesetzt, die beide Konfessionen zwar als differierende Größen, aber doch als Abwandlungen des *einen* protestantischen Grundtypus auffaßt. Es ist selbstverständlich, daß diese äußere Einreihung in eine Front auch die Tendenz zur inneren Annäherung nach sich ziehen mußte; man kann also sagen, daß diese Tendenz aus der konfessionspolitischen Gesamtsituation Deutschlands mit imanenter Notwendigkeit um der Erhaltung und Sicherung des Protestantismus herausgewachsen war. Sie wirkte sich nur deswegen vor allem in Preußen aus, weil in ihm, dem Großstaat, mit allen anderen gesamtdeutschen Problemen politischer, sozialer, kultureller Art auch dies Problem mit stärkster

Intensität auftrat. Das ist eine politische Tatsache von erheblicher Bedeutung. Die Unionstendenz ist nicht das willkürliche Privatvergnügen eines reformierten Herrscherhauses inmitten einer vorwiegend lutherischen Umgebung, sondern der aus der religiös-geistigen Gesamtsituation Deutschlands geborene Versuch, ein gesamtdeutsches Problem zu lösen. Wenn man heute noch gelegentlich meint, jene Lösung hätte eigentlich besser in der Bildung zunächst eines lutherischen, dann eines reformierten Kirchenbundes und dann einer Konföderation beider gelegen, dann mag das theoretisch und doktrinär ganz richtig gedacht sein; es ist aber im tiefsten Grunde ebenso unhistorisch aufgefaßt wie es den eigentlichen Kernpunkt des Problems verkennt. Wenn historisch die vorhandenen Kräfte in jene andere Richtung gedrängt haben, so zeigt das, daß das erste und Hauptproblem zunächst die Annäherung des lutherischen und reformierten Flügels war und daß eben in Preußen, wo dies Problem am stärksten drängte, auch die Mittel zu seiner schöpferischen Lösung am meisten vorhanden waren. Der erste juristische Schritt und die erste juristische Folgerung aus dem Tatbestand von 1648 ist aber, das wird zumeist vergessen, schon im Allgemeinen Landrecht erfolgt: wenn dies die „Aushilfsunion“ für Preußen schafft, indem es in § 39 II, 11 formuliert: „Protestantische Kirchengesellschaften des Augsburgischen Bekenntnisses sollen ihren Mitgliedern die Teilnahme an ihren eigentümlichen Religionshandlungen nicht versagen, wenn dieselben keine Kirchenanstalt ihrer eigenen Religionspartei . . . in der Nähe haben“, dann ist damit die Auffassung beider Konfessionskirchen als zweier Größen, die auf einem einheitlichen Lebensgrund stehen, mit aller Deutlichkeit zur Grundlage einer juristischen Regelung genommen. Der grundlegende Aufruf Friedrich Wilhelms III. vom 27. September 1817 [1] aber zeichnet den besonderen geistesgeschichtlichen Hintergrund wie religiösen Inhalt der von ihm gedachten Union mit aller Deutlichkeit ab: Wenn es am Eingang heißt, er wolle „die beiden getrennten protestantischen Kirchen“ „zu Einer evangelisch-christlichen“ vereinigen, so formuliert das mit voller Klarheit, daß die kasuelle Lösung des Landrechts zu einer institutionellen Lösung weiterentwickelt werden soll; wenn weiter davon gesprochen wird „von der Hauptsache im Christentum, worin beide Konfessionen eins sind“ und von „Einer neubelebten, evangelisch christlichen Kirche im Geist ihres Heiligen Stifters“, die „man ernstlich und redlich in wahrhaft christlichem Sinn“ will und die dieser erzeugt, so ist damit nicht minder klar das Bewußtsein der Einheit der tragenden Glaubenskräfte und die einheitliche Geistigkeit evangelischen Kirchentums zu klarem Ausdruck gekommen. Wenn er ferner dieser Union ausdrücklich wahren Wert abspricht, wenn sie „aus Indifferentismus“ hervorgeht, so ist damit ebenso klar ihre rationalistische Begründung abgelehnt; wenn er sie im Gegensatz dazu gerade darauf begründen will, „daß sie in der

[1] Abgedruckt bei *Goßner*, Preußisches evangelisches Kirchenrecht, 2. Aufl., 1914, I, 6.

Einigkeit der Herzen nach echt biblischen Grundsätzen ihre Wurzeln und Lebenskräfte hat", so ist damit in der ersten Hälfte ein Stück pietistischer, fast möchte man sagen, zinzendorfischer Frömmigkeit, im zweiten aber ein Stück bewußten Biblizismus gegeben. Und wenn es am Schluß heißt: „Möchte der verheißene Zeitpunkt nicht mehr fern sein, wo unter einem gemeinschaftlichen Hirten Alles in einem Glauben, in Einer Liebe und in Einer Hoffnung sich zu einer Herde bilden wird", so ist damit nicht nur der christozentrische Grund allen christlichen Kirchentums mit Energie betont, sondern auch alles in das, was man heute die „Oekumenische Stimmung" nennt, hineingestellt; mit anderen Worten, der Gedanke der protestantischen Gesamtfront weitet sich zu dem Aspekt einer ökumenischen Bewegung, wie er jener Zeit überhaupt am Herzen lag und in der persönlichen Welt Friedrich Wilhelms III. seinen besonderen, freilich eigentümlich mit Tendenzen einer politisch-konservativen Sanierung Europas verbundenen Niederschlag im Eingang des Vertragsinstruments der sogenannten „Heiligen Allianz" gefunden hatte. Jedenfalls, aus allem geht klar hervor: die maßgebende Unionsurkunde spricht nicht die Sprache des aufgeklärten 18. Jahrhunderts, sondern die des religiösen Aufschwungs, der in Preußen mit und nach dem Befreiungskriege einsetzte und auch die an sich ja vom Rationalismus herkommende, aber in steigendem Maße durch die staatlichen und persönlichen Schicksalsschläge in immer tiefere Innerlichkeit getriebene Persönlichkeit des preußischen Herrschers ergriffen hatte. Und ihr Inhalt ist demgemäß nicht rationalistisch, sondern biblizistisch, christozentrisch und ökumenisch bestimmt.

An einer Stelle enthält diese Urkunde freilich eine Lücke: Es ist wohl ausgesprochen, daß der Beitritt zur Union nicht einen Uebergang der reformierten Konfession zur lutherischen und umgekehrt enthält, also die Begründung eines über beiden stehenden und beide umfassenden Dritten andeutet; es ist aber nichts über das Schicksal jener beiden Konfessionen innerhalb dieser dritten Größe nud über ihr Weiterbestehen gesagt. Oder mit anderen Worten: es ist nichts darüber gesagt, ob die Union absorptive Union ist oder ob sie die Sondergestalt der Konfessionen innerhalb der geistlichen Einheit des Wesensgrundes beider und damit innerhalb der Gesamtkirche aufrecht erhält. Man kann mit einer gewissen Sicherheit vielleicht sagen: die Tendenz des Aufrufs von 1817 ging zu einer absorptiven Union — das entspricht eben der Zeitstimmung jener Jahre des Aufschwungs, der wie die politisch-konservative Restauration so die theologisch-kirchliche Repristination, die ja beide der aufs Historische gerichteten Tendenz der Romantik entspringen, noch fremd war. Insofern hat sie allerdings auch eine gewisse Indifferenz gegen die spezialkonfessionellen Unterschiede wie der Rationalismus — nur aus ganz anderen, religiös-innerlichen Vorzeichen heraus als die religiös kühler, mehr ethisch gerichtete Aufklärungsstimmung des 18. Jahrhunderts. Aber indem jene Tendenz zur absorptiven Union in der Rechtsregelung der Kabinettsordre von 1817 oder genauer gesagt, in dem Vorschlag einer Rechtsregelung, den jene

Kabinettsordre brachte — denn sie ist ja bekanntlich nicht Einführung, sondern Einladung zur Union gewesen, deren Realisierung als freiwilliger Beitritt zu ihr gedacht war — keine Aufnahme fand, ist die absorptive Union als solche nicht Rechtstatsache geworden und es nur bei der Herausstellung des vorhandenen realen gleichen Glaubensgrundes geblieben. Mit anderen Worten: die Entwicklung zur absorptiven oder zur organischen Union innerhalb jenes, nun auch die neue juristisch-organisatorische Regelung tragenden identischen Grundes war noch offen. Diese Lücke ist dann, nachdem die Kabinettsordre vom 30. April 1830 [1] nur noch einmal die Tatsache feststellt, daß die Union keinen Konfessionswechsel enthalte und daraus mit Recht die Weiterexistenz der Stiftungsbezüge für dieselbe Destination folgert, von der Ordre vom 28. Februar 1834 [2] ausgefüllt worden. Hier wird die negative Feststellung, daß kein Glaubenswechsel gegeben sei, durch die positive Feststellung ergänzt und erweitert, daß die bisherige Autorität der beiderseitigen Bekenntnisschriften nicht aufgehoben werde oder mit anderen Worten, daß die Konfessionen als Sondertypen innerhalb der Gesamtkirche weiterbestehen. Nun könnte man vielleicht daran denken, eine gewisse Revision nach rückwärts darin zu sehen, daß weiter gesprochen wird „von dem Geist der Mäßigung und Milde", der die lehrmäßige Verschiedenheit nicht mehr als Grund des Versagens der äußerlichen kirchlichen Gemeinschaft gelten läßt, also scheinbar als eine Rückbildung im Sinne einer bloßen Verwaltungsunion gedacht ist. Dem widerspricht aber, daß einmal gerade die Gemeinsamkeit des Abendmahls, also das Bezeichnende der Konsensusunion aufrechterhalten wird, und daß zweitens die sonst abgelehnte Beziehung der Agende zur Union darin festgestellt wird, daß ihre Formulare „schriftmäßig" und daher „zur gemeinsamen Förderung christlicher Gottesfurcht und Gottesseligkeit in Anwendung kommen können". Das heißt also; der Biblizismus und die darin vorhandene Substanz des gleichen reformatorischen Glaubensgrundes beider Bekenntnisse wird ausdrücklich festgehalten und die zu Eingang ausgesprochene Konservierung der beiderseitigen Bekenntnisse muß so im Rahmen dieser Gemeinsamkeit und auf dem Fundament dieser Gemeinsamkeit verstanden werden. Oder anders gefaßt: die Union beginnt als latente Konsensusunion und entwickelt sich innerhalb dieser zur organischen Union weiter; sie ist also Organische Union auf Grund des latenten biblizistischen Konsensus. Die Streitfrage, ob die Kabinettsordre von 1834 mit der von 1817 vereinbar ist, ist infolgedessen dahin zu entscheiden, daß die Ordre von 1834 zwar eine Weiterentwicklung der von 1817, aber eine Weiterentwicklung in dem von dieser gesetzten Rahmen ist, und zwar deshalb, weil jene in der Beschränkung ihrer Formulierung auf den latenten Konsensus die Entwicklung zur absorptiven oder organischen Union offen ließ.

[1] A. a. O. 8. [2] A. a. O. 8.

Die Ordre Friedrich Wilhelms IV. am 6. März 1852[1], das am meisten umstrittene Dokument dieser Entwicklung, steht, wenn man mit unvoreingenommener Sachlichkeit die Interpretation vornimmt, im wesentlichen auch im Rahmen dieser Entwicklung. Es ist eigentlich nur eine Stelle, in der sie eine eigene Note energisch betont: das ist die Wendung, die nicht nur im Sinne der älteren Erlasse den Uebergang der einen Konfession zur anderen als nicht gewollt ablehnt, sondern vor allem auch betont, daß „noch viel weniger die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses" herbeigeführt werden soll. Es wird also damit ausdrücklich die Tendenz, die in Richtung eines explizierten, in dogmatischen Formeln ausgeprägten Konsensus geht, abgelehnt. Aber auf der anderen Seite wird nicht nur die Gemeinsamkeit der Abendmahlsfeier und damit die Aufhebung der entsprechenden „traurigen Schranken" betont, sondern auch ausdrücklich mit der Formulierung von „dem lebendigen Gefühl ihrer Gemeinschaft in Christo" auf seiten derer, die sich „nach dieser Gemeinschaft sehnen", der christozentrische und biblische Grund dieser Gemeinschaft aufrechterhalten. Zugleich wird nach wie vor durchaus von der „Einen evangelischen Landeskirche" gesprochen. Das heißt aber, daß das bisher Entscheidende, die institutionelle Vereinigung auf Grund des latenten Konsensus, mit aller Klarheit beibehalten wird. Es wird also nicht eigentlich der bisherige Rechtszustand geändert, sondern vielmehr dieser beibehalten und nur seine Weiterentwicklung nach der Richtung des explikativen Konsensus hin abgelehnt. Von der öffentlichen Meinung wurde dies freilich sehr stark als eine Aenderung der bisherigen kirchenpolitischen Grundrichtung angesehen, eben, weil, wie, alle organische Union an sich schon zur Entfaltung des Konsensus drängt, so auch diese Tendenzen im preußischen Kirchentum mit immanenter Notwendigkeit auftraten und in diesem Sinn die Generalsynode von 1846 eine ihrer Hauptaufgaben in der Formulierung dieses Konsensus gesehen hatte. Man weiß, daß der von *Karl Immanuel Nitzsch* vorgeschlagenen Formel die *ganze* Synode, auch die äußerste Rechte mit ihrem Führer *Stahl* zustimmte. Wenn man jene Synode überhaupt als Sprachrohr des Kirchenvolks nehmen will — und in der sachlich und persönlich vorliegenden Auslese ihrer wirklich in jedem Sinn repräsentativen Mitglieder ist sie es vielleicht mehr gewesen als manche spätere Synode Preußens — dann muß man sagen, daß eben jene Formel das Bewußtsein von dem, was materiell der Inhalt des Konsensus war, dem Kirchenvolk zur Klarheit erhob. Nun ist zwar, wie man weiß, durch die ausbleibende Genehmigung des Königs den ganzen Beschlüssen die Rechtskraft versagt worden — dasselbe peinliche Innehalten auf einem einmal eingeschlagenen Ansatz, wie es sich gleichzeitig, nur noch viel katastrophaler, im Politischen auswirkte — aber das mindert nichts an der geistesgeschichtlichen Bedeutung der *Nitzschen* Formel und hindert nicht, daß sie um der sich bis nach ganz rechts

[1] A. a. O. 8 ff.

erstreckenden Einmütigkeit ihrer Annahme willen interpretatives Material allerersten Ranges für die Auslegung und Umschreibung des in der Preußischen Union gegebenen latenten Konsensus ist. Jeder Jurist wäre froh, wenn er in ähnlich umstrittenen Fragen etwa des Staats- oder Völkerrechts ähnlich klares Material für die rechtliche Klärung und Verdeutlichung des begrifflich zu erfassenden normativen Tatbestandes hätte. Dem entspricht es, daß sich sofort bei Beginn des synodalen Lebens unter der Aera Wilhelms I. der überwiegende Teil der Synode auf diesen „positiven" Inhalt der Union hin konsolidierte im Bewußtsein, damit ebenso ihre Abgrenzung gegen eine rationalistisch indifferente „negative" Union wie gegen einen exklusiven Konfessionalismus gefunden zu haben. Der Versuch Friedrich Wilhelms IV., die Entwicklung zu einem explikativen Konsensus abzudämmen, ist freilich von keinem Erfolg begleitet gewesen, genau so wenig, wie der in der gleichen Kabinettsordre unternommene Versuch, einen besonderen Schutz der beiden Konfessionen durch die Einführung der itio in partes im Oberkirchenrat und den Konsistorien einzuführen: die Tatsache, daß diese Norm im Oberkirchenrat niemals, in den Provinzen nur ein einziges Mal praktisch geworden ist, zeigt mit aller Deutlichkeit, daß ein reales Bedürfnis nach dieser Seite hin einfach nicht vorhanden war. Eine weitere Kabinettsordre des Königs vom 12. Juli 1853[1] hat dann auch ausdrücklich erklärt, daß die Union Friedrich Wilhelm III. durch den ersten Erlaß weder gestört noch aufgehoben sei. Die weitere Annäherung der Konfessionen ist vor allem durch die Arbeit der Theologie vollzogen worden. Hier ist es das große geistesgeschichtliche Verdienst der Union, mit Nachdruck auf das protestantische Grundprinzip hingewiesen zu haben, daß alle protestantische Theologie primär nicht Theologie in sich autoritärer Bekenntnisschriften, sondern Theologie der Schrift ist, von der aus die Bekenntnisse erst Inhalt wie Autorität empfangen, wie entsprechend die Schrift die Möglichkeit steter Korrektur und vertiefender Interpretation der Bekenntnisse gewährt. In der Tat wird die ganze theologische Entwicklung des 19. Jahrhunderts in Deutschland nicht durch eine konfessionell getrennte Theologie, die sich spezifisch an den Unterscheidungslehren der Bekenntnisse orientiert, bestimmt, sondern durch die Auseinandersetzung mit Rationalismus und Idealismus, den Kampf zwischen Alt- und Neuprotestantismus, das Bemühen um die Ausprägung eines positiven oder liberalen oder modern-positiven Gedankensystems — ein Kampf, der sich in allen Stücken innerhalb beider Konfessionen und jenseits ihrer traditionellen Scheidungen abspielt. Das wurde unterstützt dadurch, daß nicht nur das deutsche Reformiertentum fortdauernd stark unter Einflüssen von Luthers Schriftum stand und von dorther seine Eigenart gegenüber französischem und englischem Kalvinismus gewann, sondern daß die stärksten Unterschiede im Typus beider Gruppen in der Weiterentwicklung zum Vulgärkalvinismus und Vulgärluthertum gegeben

[1] A. a. O. 10.

waren, die dort durch das Eindringen rationalistisch-naturrechtlicher Ideen, hier durch die unverhältnismäßig starke Verbindung mit politisch-konservativen und pietistischen Elementen gegeben war. Je mehr sich beide Konfessionen ihrer reformatorischen Grundlage näherten, um so bibelnäher und um so mehr einander näher mußten sie auch werden, wie denn ein Teil der Konfessionsunterschiede nur durch die verschieden starke Betonung bestimmter biblischer Motive bestimmt wird und von hier aus eben auf Ergänzung und wechselseitige Korrektur angelegt ist.

Die Bahn zur Entwicklung des explikativen Konsensus ist erst durch Wilhelm I., insbesondere seine berühmte Erklärung vom 8. November 1858, die er noch als Regent abgab, frei geworden. Im Zusammenhang mit dieser Grundtendenz hatte schon vorher der Erlaß des Oberkirchenrats vom 7. Juli 1857 [1] mit Recht das Minimum der preußischen Union dahin umschrieben, daß sie nicht nur Organisationseinheit, sondern freie Liebesgemeinschaft im Genuß des heiligen Abendmahls sei. Sie wurde also von ihm als Kultusunion im Bewußtsein des realen, latenten Konsensus in den wesentlichen Fundamenten der glaubensgeborenen Verbindung mit Christus und in Christus zu einer Gemeinschaft aufgefaßt. Umgekehrt stellt er als das Maximum der möglichen Entwicklung den Weitergang zu einer freien weiteren Vereinigung unter Fortfall aller dogmatischen Differenzen hin, d. h. also den zu einer explikativen *und* absorptiven Konsensusunion. Diesen Weg haben dann eine ganze Anzahl Gemeinden, die sogenannten Konsensusgemeinden, beschritten und dieser ist darüber weit hinaus in das allgemeine Volksbewußtsein übergegangen, so daß wir jedenfalls gemeindemäßig am Anfang des 20. Jahrhunderts im Rahmen des latenten Konsensus die drei Typen der evangelisch-lutherischen, der evangelisch-reformierten und der evangelisch-uniierten Gemeinde haben. Der immanente Drang zum explikativen Konsensus kam für die Gesamtkirche freilich zunächst dadurch nicht zur Entfaltung, weil man bei dem unausgetragenen Charakter der theologischen Krisis, die man mit der Antithese Alt- und Neuprotestantismus zu umschreiben pflegt, Lehrformulierungen überhaupt aus dem Weg ging. Er mußte aber automatisch zur Realisation kommen mit dem Augenblick, wo man sich als Kirche überhaupt angesichts der Zeit im status confessionis fühlte und einen entsprechenden positiven Bekenntnisakt vornahm. In dem Moment, wo die verfassungsgebende altpreußische Generalsynode die Notwendigkeit fühlte, über die konkrete Aufzählung des Bekenntnisstandes hinaus zu einer inhaltlichen Umschreibung dessen zu kommen, was ihr als Kern und Norm, als articulum stantis et cadentis ecclesiae erschien, tat sie nichts anderes, als den biblischen Konsens, wie er der Union zugrunde liegt, herauszuarbeiten. Die sogenannte Präambel der altpreußischen Kirchenverfassung

---

[1] Vgl. den Wortlaut beider Dokumente bei *Schön*, Evangelisches Kirchenrecht in Preußen, 218 f.

vom 29. September 1922 umschreibt den Tatbestand der Union nunmehr mit aller Deutlichkeit. Indem sie die Fortdauer der sonderkonfessionellen Bekenntnisse feststellt, stellt sie zugleich die Weiterexistenz der Sonderkonfessionen fest; indem sie aber dieser Erklärung vorausschickt eine Umschreibung des Fundaments, auf dem die Kirche steht „dem in der Heiligen Schrift gegebenen Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Herrn der Kirche", arbeitet sie den biblischen Kerngehalt beider Bekenntnisse und damit den Oberbegriff des über beiden Sonderbekenntnissen stehenden Glaubensinhalts mit stärkster Eindringlichkeit heraus. Das heißt aber, die Präambel erhebt mit dieser Formel den latenten Konsensus zu einem explikativen Konsensus und stellt so den Rahmen fest, innerhalb dessen sich der Tatbestand der organischen Union abzeichnet.

Nunmehr sind alle Voraussetzungen geklärt, um Gesamtinhalt und Gesamtbedeutung des in den bisherigen Ausführungen behandelten Problemkomplexes auf seine juristische Bedeutung hin abschließend zusammenzufassen. Zunächst: der methodische Ansatz ist für uns die Herausarbeitung eines dreifachen Kirchenbegriffs oder besser gesagt, einer dreifachen Möglichkeit, die reale Lebensgröße „Kirche" anzusehen, die einer ebenso dreifach verschiedenen Art der Herausarbeitung bestimmter Lebensbeziehungen in ihr entspricht.

Einmal Kirche als *σῶμα Χριστοῦ*, als Gemeinschaft der christusverbundenen Geister und Herzen — das ist die Kirche im innerlichsten Sinn, das, was man auch als „unsichtbare Kirche" bezeichnen kann. Zweitens Kirche als die Gemeinschaft der um Wort und Sakrament Versammelten und Sammelnden — das ist Kirche im soziologischen Sinn, „sichtbare" Kirche. Und schließlich: Kirche als die rechtliche Gemeinschaftsform der sich gegen die Umwelt abgrenzenden und ihr handelndes Leben regelnde Gesamtheit der Bekenner christlichen Glaubens — das ist Kirche im Rechtssinn. Kirche als innere Gemeinschaft der Herzen und Kirche im soziologischen Sinn sind dabei stets in wesenhafter Notwendigkeit miteinander verbunden: das christusverbundene Leben der Geister und Herzen, also die unsichtbare Kirche, wird eben durch die Verkündigung des Christusworts, also die Tätigkeit der sichtbaren Kirche, gewirkt und die Verkündung des Worts in der sichtbaren Kirche kann umgekehrt nie leer zurückkommen, d. h. bleibt nie ohne solche Wirkung innerlich-geistlichen Lebens, wie es die unsichtbare Kirche erfüllt. Die unsichtbar-sichtbare Kirche, die wir zusammenfassend die Geistkirche oder die Wesenskirche nennen können, hängt ihrerseits mit der Rechtskirche aber aus geschichtlicher Notwendigkeit zusammen: insofern die soziologische Größe der Kirche mit ihrer Gesamtaktivität in die Bedingungen der geschichtlichen Welt hineingestellt ist, nimmt sie auch an den Bedingungen dieser geschichtlichen Welt teil, insbesondere an den sittlichen wie tatsächlichen Notwendigkeiten, die alles soziologische Gemeinschaftsleben zur Ausprägung ihr wesensgemäßer Rechtsformen führt.

Wesen, Inhalt und Gemeinschaft der geistigen Kirche wird als die Gemeinschaft der in Christi Hauptschaft Verbundenen gebildet durch das Wort, d. h. durch das Absolutum und Objektivum der Schrift; die Gemeinschaft der in Wort und Sakrament sich so versichtbarenden Geisteskirche wird von ihren Gliedern aber bezeugt und gegen andere Gemeinschaften abgegrenzt durch Bekenntnis und Dogma, d. h. durch die auf das Absolute und Objektive bezogene subjektiven Erklärungen und Formulierungen, die aus dem Absoluten und Objektiven ihren Inhalt wie ihre Verpflichtungskraft empfangen. Die sichtbar-unsichtbare Kirche ist also ein rein religiöser und soziologischer Tatbestand, der als solcher vor dem Recht steht und seine Existenz ohne das Recht gewonnen hat und dauernd über allem Recht steht. Schrift, Dogma und Bekenntnis gehören aber diesem metajuristischen Tatbestande der sichtbar-unsichtbaren Kirche unmittelbar an und stehen so ebenfalls als metajuristische Tatsache *vor* dem Recht. Sie werden nicht vom Recht erzeugt und empfangen darum ebenso wenig vom Recht her bindende Kraft. Schrift, Bekenntnis und Dogma sind also nicht Gegenstand des Rechts und Gegenstand der Verfassung, sondern umgekehrt gerade Voraussetzung beider. Sie sind darum auch als das Absolute und Objektive, das die Kirche trägt und bildet, und als die subjektive religiös-ethische Aufnahme dieses Absoluten und Objektiven durch die Gemeinschaft der Aenderung durch die Gesetzgebung entzogen. Wie sie es entsprechend auch sind, die die innere Eigenart der vom Recht durchformten Gemeinschaft bestimmen. Eine christliche Kirche, die das Bekenntnis zu Christus durch das Bekenntnis zu irgendwelchen anderen religiösen und kulturellen Inhalten ersetzte, wäre auch als Rechtskirche nicht dieselbe Kirche mit nur anders gesetzten Zielen, sondern ein vollständig neuer Verband; die Minderheit, die am Bekenntnis festhielte, wäre auch rechtlich Fortsetzung der ursprünglichen Kirchengemeinschaft. Das gilt analog auch von den Bekenntnissetzungen, die das spezifisch Konfessionelle der Einzelkirchen ausprägen; auch hier hängt der Rechtsbestand der Kirche am Bekenntnisstand, nicht umgekehrt. Neue Bekenntnisbildung ist nur möglich als spezifisch religiös-ethischer Akt und nur als erneuerte, vertiefte und verlebendigte Ausprägung des einen Absoluten und Objektiven, das der Kirche im Christuswort als unveränderliches Gut gegeben und in der Schrift umschlossen liegt. Die metajuristischen Tatsachen von Wort, Schrift und Bekenntnis, die den Rechtsbestand der Kirche erst ermöglichen, wirken aber auch gestaltend in den sich bildenden Rechtsbestand hinein. Dieser empfängt als genossenschaftlicher Rechtsbestand an sich seine Rechtskraft von dem rechtssetzenden Willen der Genossen, also von dem Rechtswillen der die Kirche bildenden Individuen. In Bekenntnis, Dogma und Schrift kommen aber gerade die überindividuellen Elemente, die die christozentrische Gemeinschaft der Kirche transsubjektiv und theonom formen, zum Ausdruck. Ihre verbindliche Kraft kann also auch juristisch nicht, ohne das Wesen der Geistkirche zu verletzen, von den Individuen

abgeleitet werden. Das heißt aber zugleich, sie können nicht genossenschaftlich konstruiert werden. Hier muß also die genossenschaftliche Konstruktion der Rechtskirche um des Wesens der Geistkirche willen verlassen und durchbrochen werden; die Rechtsposition der aus Schrift, Dogma, Bekenntnis fließenden Elemente äußerer Ordnung muß unabhängig von der Genossenschaft der Kirchenglieder begründet werden. Eine solche eigenständige Begründung ist aber nur unter den juristischen Denkformen gegeben, die wir als Anstalt oder als Stiftung umschreiben. Denn ihre Eigenart liegt gerade darin, daß sie ihre juristische Existenz nicht aus dem Willen derjenigen, die ihre Rechtsgüter genießen, sondern aus einem unabhängig von diesen bestehenden Willen herleitet. Eine anstalts- und stiftungsmäßige Konstruktion gibt also die Möglichkeit, die in ihr umschlossenen Rechtspositionen unabhängig von dem bestimmenden Willen der Kirchengenossen zu machen und sie rein auf die Entfaltung des überindividuellen Geistlebens der Kirche abzustellen. Das Ergebnis ist also: Ueberall, wo die Geistkirche nicht von der Rechtskirche überwuchert, begrenzt und verkürzt werden darf, muß deren sonstige genossenschaftliche Organisation durch Elemente des Anstaltlichen und Stiftungsmäßigen modifiziert und eingeschränkt werden. Insofern kann man sagen: Die Verbindung von anstaltlichem und genossenschaftlichem Element entspricht dem Wesen des evangelischen Kirchenrechts, denn in ihm kommt die Doppelheit der Geistkirche und der Rechtskirche zu dem juridischen Ausdruck, der allein ihre Beziehung in evangelischem Sinne lösen läßt.

IV. DIE DREITEILUNG DER KIRCHENRECHTLICHEN GEWALTEN

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in den jetzt folgenden Untersuchungen ein die ganze Fülle konkreter Erscheinungen des positiven Rechtsbestandes abschließend in sich umfassendes kirchenrechtliches System zu entwerfen und alle Bestimmungen der Verfassungsurkunde der altpreußischen Unionskirche in ihren Einzelnormen wie in ihren wechselseitigen Beziehungen und Verflechtungen zu analysieren; das würde Aufgabe und Zielsetzung dieses Buches, das monographischer Versuch, nicht Lehrbuch sein will, weit überschreiten. Sondern worauf es uns ankommt, ist ein anderes: einmal die Grundlagen herauszuarbeiten, von denen unser geltendes Kirchenrecht in seiner Gesamtheit getragen wird, und zweitens zu zeigen, wie die in jenen Grundlagen zum Ausdruck kommenden Gedanken, deren geschichtliche und begriffsnotwendige Entwicklung wir in den vorhergehenden Abschnitten darzustellen hatten, im positiven Recht insbesondere der altpreußischen Landeskirche Niederschlag gefunden haben, so daß sie dieses nicht nur als gesetzgeberisches Prinzip beherrschen, sondern zugleich auch überall als Interpretationsgrundsätze für die Auslegung der Verfassung auszuwerten

sind. Damit wird dann allerdings das Wesentliche auch des systematischen Aufrisses vollzogen sein und, gelingt unser Vorsatz, die abschließende Vollständigkeit jenes Systems mehr zu einer Frage der quantitativen Ergänzung als der qualitativen Weiterbildung werden, so sehr auch in dem konkreten Bestand einzelner Teilvorschriften gelegentliche dogmatische Neben- und Seitengedanken auftreten mögen und von hier aus den allgemeinen Bestand von großen tragenden Grundgedanken an gewissen einzelnen Punkten zu modifizieren in der Lage sind.

Wir vergegenwärtigen uns jene Grundgedanken, wie sie uns in den früheren Abschnitten als Ergebnis geschichtlichen Werdens und geistesgeschichtlicher Besinnung entgegengetreten sind, noch einmal und formulieren sie zugleich als Thesen so, wie sie uns für den organisationsrechtlichen Teil unserer Untersuchung als tragende Positionen gegeben sind. Es ist eine dreifache Reihe von Gedanken, die uns dabei entgegentreten, aber zugleich in stetem innersten Zusammenhang untereinander stehen und sich uns damit als eine wechselseitig in sich bedingte Einheit darstellen. *Erstens:* auch alle kirchenrechtliche Betrachtung muß von der doppelten Perspektive, von der doppelten Grundtatsache ausgehen, die aller evangelisch bestimmten Betrachtung der Größe „Kirche“ zugrunde liegt. Die Kirche als juristisch verfaßte und sich juristisch betätigende Größe tritt uns als Gemeinschaft der sich zu einem Glauben Bekennenden und als Genossenschaft der Kirchenmitglieder entgegen, die ihr juristisches Handeln gegenüber der Außenwelt wie ihr juristisches Leben in sich aus dem freien Rechtsetzungswillen der Kirchengenossen vollzieht. Die Kirche aber als geistige Größe und Wesenskirche, als im Jenseitigen verwurzelte und sich in den objektiven Gnadengütern von Wort und Sakrament versichtbarende Gemeinschaft ist für das religiöse Bewußtsein von oben her, aus göttlichem Willen gegründete und geordnete Gemeinschaft, Gemeinschaft der in Ergriffenheit des Christusgeistes zur Christusgefolgschaft Vereinigten, die dies ihr theozentrisches Sein, ihren suprarationalen Grund wie ihre suprarationale Sendung auch innerhalb ihrer empirischen Existenz bewahrt. Die Kirche als *Rechts*kirche ist Genossenschaftsgemeinschaft juristischer Art, die Kirche als *Wesens*kirche ist Gefolgschafts- und Herrschaftsgemeinschaft überrechtlicher Art. Zweitens: Beide Betrachtungsweisen und beide durch sie umschriebene und erfaßte Größen stehen nun nicht isoliert und unabhängig voneinander da, sondern ebenso wie auch die empirisch-juristische Genossenschaft Kirche immer als Grund und innere Rechtfertigung ihres empirisch-juristischen Seins das *Wort* und in ihm Christusgeist, Christusherrschaft und Christusgemeinschaft vorhanden weiß, so wirken die religiösen Elemente der Geistkirche auch gestaltend in die Formgebung der Rechtskirche hinein. Nicht im katholischen Sinne der Durchkreuzung und Ueberlagerung des Seins der Geistkirche durch eine zweite Schicht sakralen Kirchenrechts, sondern so, daß überall dort, wo die Wesenskirche und mit ihr das Wort in dem ihm eigenen pneumatischen Leben innerhalb der Rechtskirche in Wirk-

samkeit treten, die Bindungen menschlich gesetzten Rechts zurücktreten, damit das im Wort verfaßte pneumatische Leben sich in seiner vollen Eigenart entfaltet. Insofern man das Charakteristische der Rechtsfigur der „Anstalt" darin sieht, daß in ihr die einen rechtlichen Tatbestand begründenden Akte nicht durch den Willen der ihr subordinierten Rechtspersönlichkeiten, sondern durch einen unabhängig und jenseits von ihnen stehenden Willen gesetzt wird, kann man sagen, daß an diesen Punkten die allgemeine Struktur genossenschaftlichen Rechts durch Elemente anstaltlichen Rechts durchbrochen und modifiziert werden. Aber wohlgemerkt nur in einem gewissen und beschränkten Sinne. Denn es handelt sich ja hier nicht, streng genommen, darum, einen zweiten juristischen Tatbestand in einen ersten zu fügen — so wie etwa im konstitutionellen System des alten Preußens nach *Gierkes* klassischer Analyse herrschaftliche und genossenschaftliche Elemente ineinandergefügt würden[1] —, sondern darum, einem nicht-juristischen Tatbestand innerhalb einer juristischen Umwelt Geltung zu verschaffen. Nun aber braucht dieser nicht-juristische Tatbestand, um den juristischen Faktoren gegenüber zur Geltung zu kommen, doch immerhin ein Minimum von konkreten juristischen Sätzen, nämlich jenen, die einmal festsetzen, daß hier die allgemeinen Sätze genossenschaftlicher Prägung, wie eben alles genossenschaftliche Recht überhaupt zessieren und die zweitens andeuten, daß hier ein neues Leben von absoluter und daher auch den genossenschaftsrechtlichen Bestand durchgreifender Selbständigkeit auftritt. Denn die Heraushebung nichtjuristischer, das Wesen einer Sache und damit auch deren juristische Behandlung nach bestimmten Seiten hin wenigstens negativ bestimmender Tatsachen bedarf von der juristischen Seite aus gesehen eben wieder eines juristischen Satzes — so wie etwa die Berücksichtigung spezifisch ethischer Normen oder die Freigabe freier Zweckmäßigkeitsentscheidung für die Verwaltung innerhalb des positiven Rechts für die juristische Betrachtungsweise Sache des positiven Rechts ist. Die Sätze genossenschaftlichen Rechts werden also von anderen juristischen Sätzen durchschnitten, die den Raum für das Leben der Wesenskirche frei machen und darum auch ihre innere Begründung in dem geistigen und stiftungsmäßigen Charakter der Wesenskirche als Gefolgschaftsgemeinschaft und Gemeinschaft des Wortes haben. Sie stehen also den genossenschaftsrechtlichen Sätzen als Sätze gegenüber, die ihren Inhalt und ihre Notwendigkeit aus den über den Willen der Rechtsgenossen stehenden religiösen Urtatsachen der Kirche nehmen. Insofern kann man sagen, daß in diesen Sätzen etwas Anstaltsmäßiges zum Ausdruck kommt. Aber scharf ist dabei festzuhalten: nur die Herausarbeitung des Schnittpunktes zwischen Rechts- und Geistleben der Kirche ist auch von der juristischen Seite her erfaßbar und mit der Rechtsfigur der Anstalt charakterisierbar; was als spezifisches Geistleben der Kirche hinter diesem Schnittpunkt

[1] Genossenschaftsrecht I, § 61, S. 822 ff.

liegt, liegt damit zugleich jenseits allen Rechts und ist deswegen vom Recht überhaupt nicht mehr erfaßbar noch gestaltbar. Insofern greift also, wie der Jurist sofort sieht, auch die eben gezogene Parallele zu dem Einbau einer Sphäre freier behördenmäßiger Willensentscheidung in das System des Verwaltungsrechts nicht vollständig durch; denn dort wird die Sphäre der freien Willensentscheidung inhaltlich doch stets so gebunden, daß auch der frei gefaßte Willensentscheid stets als Teilwille des Gesamtwillens der Verwaltung, der seinem Wesen nach Wille zu Gesetz und rechtmäßiger Verwaltung ist, auftreten muß und daher den allgemeinen Rechts- und Verfassungsprinzipien des betreffenden Staatssystems zu entsprechen hat, will er nicht fehlerhaft sein; der Willensentscheid innerhalb der freien Sphäre ist also dort nur formal frei und insofern eigenständig, inhaltlich aber gebunden und insofern dem juristischen Gesamthandeln und seinen Prinzipien eingegliedert. Hier im kirchenrechtlichen Tatbestand setzt aber mit dem Augenblick, wo das genossenschaftliche Recht zessiert und die anstaltliche Norm den Schnittpunkt zwischen Rechts- und Wesenskirche bezeichnet, die volle Sphäre des Geistlich-Geistigen, des Ethisch-Religiösen ein unter Ausschluß alles, ihm als der Gnadenordnung wesensfremden Rechtlich-Juridischen. Das bedingt aber noch ein weiteres für Systematik wie Einzelinterpretation gleich wichtiges Resultat: Indem das anstaltliche Element im Kirchenrecht hier vom Genossenschaftlichen, dort vom Pneumatischen begrenzt und so auf einen systematisch wie praktisch verhältnismäßig kleinen Raum beschränkt wird, tritt es an Bedeutung hinter jenem erheblich zurück. Das bedeutet *einmal*: Wie im konstitutionellen Staat die Kombination von anstaltlichen und genossenschaftlichen Elementen unter dem Primat des Anstaltlichen erfolgte, so steht für die entsprechende Kombination im juristischen System des Kirchenrechts das Ganze geradezu umgekehrt unter dem Primat des Genossenschaftlichen. Im konstitutionellen Staat galt das Genossenschaftliche nur, sofern es innerhalb des Anstaltlichen ausdrücklich zugelassen war, — bei einem Schweigen der Rechtsquellen sprach also die Vermutung für die Rechtswirksamkeit der anstaltlichen Rechtsfaktoren, im Sinn der bekannten praesumptio pro rege. Für die juristische Konstruktion der Kirche ist umgekehrt stets der genossenschaftliche Gesichtspunkt zugrunde zu legen, sofern nicht anstaltliche Gesichtspunkte ausdrücklich in der Verfassung der Kirche niedergelegt sind und aus dem Wesen der Kirche als eines geistlichen Organismus folgen. Und das bedeutet *weiter*, daß ganz allgemein die anstaltlichen Elemente im Kirchenrecht als im Sinn eines Minimums aufzufassen und jedenfalls niemals so auszulegen sind, daß dies Anstaltliche irgendwie in die Sphäre des Pneumatischen, als juristischer Imperativ und rechtliche Herrschaftsmacht hineinragt. Oder etwas anders gefaßt: Indem das Geistig-Geistliche, das Pneumatische der Wesenskirche, sich in der Sphäre des Religiös-Ethischen an Geist und Gewissen der Kirchenglieder auswirkt, tritt überall dort, wo das Anstaltliche den Schritt zum Genossenschaftsrechtlichen vollzieht, die Freiheit des religiös-ethischen Ge-

wissenslebens der Kirchenglieder in Kraft. Während also im katholischen Kirchenrecht das Anstaltliche überall dazu dient, auch das Gewissensleben der Kirche unter den Rechtsimperativ der juridischen Kirchengemeinschaft zu stellen, dient er im evangelischen Kirchenrecht gerade dazu, jenes Leben von Rechtsimperativen frei zu machen und innerhalb und jenseits des Juristischen in seiner völligen Eigenart und Eigenständigkeit zu begründen.

Und weiter *drittens:* Jede der beiden Reihen, das Genossenschaftliche wie das Anstaltliche, schafft sich ihre besonderen Organe. Das Genossenschaftliche in einer doppelten Form: einmal in Organen der Vielheit, die von dem Grundgedanken getragen werden, in sich der Vielheit der Genossen und der Vielfältigkeit der von ihnen vertretenen Willensmeinungen Ausdruck zu geben und ihnen damit zugleich die Möglichkeit zu verschaffen, sich in wechselseitiger Auseinandersetzung zu einem Einheitswillen zu integrieren, und zweitens in einer Reihe von Einheitsorganen, die den so geschaffenen Einheitswillen innerhalb der Kirche wie gegenüber der nichtkirchlichen Außenwelt handelnd zur Geltung bringen. Das anstaltliche Element tritt dagegen nur in einer *ein*fachen Form auf: seine Aufgabe ist, innerhalb des Genossenschaftlichen überall die Möglichkeit bereitzustellen, daß Wort und Sakrament als die die Kirche als Geistkirche begründenden Elemente zur freien Entfatlung kommen und das daraus fließende geistige Leben in der Kirche seinen ungehinderten Lauf nimmt. Diese so gewonnene Dreizahl der kirchlichen Organe und die Selbständigkeit ihrer jeweiligen Funktion ist das, was wir schon früher die Gewaltenteilung des evangelischen Kirchenrechts nannten.

Dazu kommt dann aber schließlich noch ein *viertes*. Beide Reihen und die von ihr herausgesetzten Organe dürfen nicht völlig unverbunden nebeneinanderstehen. Denn das würde das Auseinanderfallen der Kirche in zwei vollkommen getrennte Gemeinschaften, eine genossenschaftsrechtlich und eine anstaltsrechtlich verfaßte, also das Auseinanderfallen in zwei Kirchen bedeuten. Es muß also diese Einheit auch irgendwie berücksichtigt werden und zu juristischer Verfestigung gelangen. Der Gedanke der Gewaltentrennung mit seiner Idee des Gegensatzes und der dadurch bedingten wechselseitigen Isolierung der Funktionen muß also in dieser Beziehung, ähnlich wie im staatsrechtlichen Prinzip der Gewaltenteilung, ergänzt werden durch Linien der Gewaltenverbindung. Aber diese darf natürlich auch nicht rein äußerlich vorgenommen werden, sondern muß von innen heraus gegründet sein in denjenigen inneren Beziehungen, die die zunächst gegensätzlichen und isolierten Funktionen auch wieder gedanklich verbinden und in eine bestimmte geistig-systematische Relation zu einander setzen. Das ergibt sich für die beiden Organreihen, die aus der genossenschaftlichen Sphäre stammen, von selbst; sie sind offenbar von vornherein auf Polarität und Ergänzung als wechselseitig sich bedingende Emanationen desselben Prinzips angelegt. Aber auch von der Seite des Anstaltlichen besteht eine solche Möglichkeit. Wir

sahen, daß sich auf Grund und im Rahmen des Anstaltlichen wesentlich das religiös-ethische Leben der Geistkirche abspielt. Nun ist aber auch das spezifisch juridische Leben der Kirche, das seinen Rahmen im Genossenschaftlichen findet, doch nie ganz von der Beeinflussung durch das Ethisch-Religiöse zu trennen, sondern fordert es geradezu, wenn nicht das juristische Leben als rein formal-juristisches schließlich für ihr religiöses Sein gefährlich werden soll. Es gilt also jene Wirkung des Religiös-Ethischen zu sichern, und dies ist eben möglich, indem man eine irgendwie positiv geartete Beziehung der jenes religiöse Leben tragenden, juristisch-anstaltlich verfaßten Institutionen zu den genossenschaftlichen Organen herstellt, sie also für bestimmte Funktionen diesen gliedschaftlich einfügt. Das ist denn auch in allen evangelischen Kirchenverfassungen geschehen, wenn auch mit mancherlei Modifikationen. Während alle an sich von dem einheitlichen Prinzip der Gewaltentrennung beherrscht werden, werden die Linien der Gewaltenverbindung von ihnen in mannigfachen Variationen gezogen, so daß wir von hier aus sagen können: Die juristische Individualität der einzelnen Kirchenverfassungen und ihr logischer Ort in einem sie alle nach einheitlichen Gesichtspunkten einteilenden System wird bestimmt durch das Maß und die Art und Weise, wie bei ihnen die organisatorischen Trennungen und Verbindungen innerhalb des verfassungsmäßigen Aufbaus und der Kompetenzabgrenzung ihrer Organe vorgenommen sind.

Alles das gilt es nun zunächst an der preußischen Verfassung herauszustellen und zu verdeutlichen. Unsere Aufgabe wird also, näher umgrenzt, die sein, festzustellen, wie erstens das Doppelwesen der Kirche als Rechtskirche und Geistkirche, zweitens die daraus resultierende Doppelreihe des Genossenschaftlichen und des Anstaltlichen, drittens das hierin angelegte Prinzip der Gewaltendreiteilung und viertens die innerhalb desselben wieder die Einheit der Rechtskirche sicher stellenden Verbindungen zwischen den Gewalten in der Verfassungsurkunde der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union positiv-rechtlichen Ausdruck gefunden hat.

V. DIE GEMEINDE ALS GEISTLICHER UND RECHTLICHER ORGANISMUS

Wir beginnen mit denjenigen Rechtsregeln, die die Verfassung für die Gemeinde gegeben hat. An deren Eingang steht als der wohl bekannteste Satz von allen Verfassungsnormen die lapidare Formulierung „Die Kirche baut sich aus der Gemeinde auf“ [1]. Dieser Satz kann eine vielfache Bedeutung haben. Zunächst eine rein religiöse in dem Sinn der Fundamentierung des prinzipiellen Gemeinschaftscharakters, den das Christentum als Religion hat und den es niemals in die eines bloßen unverbundenen Nebeneinanders von

[1] Art. 4, Abs. 1.

Menschen mit rein individualistischer Religiosität auflösen kann. Schon in der Ausdeutung der alttestamentlichen Religion durch Jesus ist die Beziehung zu Gott zugleich Beziehung zum Nächsten. Das gilt verdoppelt von seiner eigenen Botschaft selbst. Denn Christ sein heißt in innerer Verbindung mit Christus stehen; in Christusverbundenheit leben heißt aber zugleich in Lebensverbindung mit allen treten, die in gleicher persönlicher Lebensbeziehung zu Christus stehen. Christ sein heißt stets im *σῶμα Χριστοῦ* stehen und die Gefolgschaftsgemeinschaft des *σῶμα Χριστοῦ* ist stets Einheitsverbundenheit derer, die sich in persönlicher Willensentscheidung an Christus als das Haupt dieser Gemeinschaft binden. Diese Gemeinschaft ist aber, wie wir früher sahen, nicht gedacht als abstrakte Verbindung, als begrifflicher Ausdruck eines nur gedanklich Existierenden, sondern als unmittelbar aus Kraft des *πνεῦμα* gewirkte Tatsache konkreter realer Verbundenheit, die nicht theoretische, in abstrakter Anschauung existierende Fernstenliebe, sondern ganz praktische, d. h. handlungsmäßige Nächstenliebe ist in dem Sinn, daß eben die *ἀγάπη* des 1. Kor. 13 das die Gemeinschaft unmittelbar konstituierende Element ist. Oder anders gesprochen: Der Gedanke der Gemeinschaft aller Christusverbundenen — der Gedanke der Kirche — schließt den Gedanken der Gemeinschaft der in konkreter Ortsgemeinsamkeit lebenden, jene Christusgefolgschaft bejahenden Menschen in sich, so daß ganz unmittelbar gegenständlich der Satz *Zinzendorfs* gilt: Ich statuiere kein Christentum ohne Gemeinschaft. Jedes individuelle religiöse Leben ist gliedlich in diese Gemeinschaft eingefügt und eben diese Gemeinschaft trägt die Fülle des individuellen Lebens als Einheit um seiner christusgewirkten Art willen. Oder anders formuliert: Sofern man überhaupt mit dem Gemeinschaftscharakter des christlich-religiösen Lebens Ernst macht und ein Gesamtleben der Kirche konstituiert, tritt einem dies Gemeinschafts- und Gesamtleben am unmittelbarsten und verpflichtendsten in dem Gesamtleben entgegen, das die konkrete und reale Gemeinde trägt.

Man kann nicht etwa sagen, daß der Satz des Art. 4, Abs. 1 von diesem religiösen Sinn abstrahiert und seinen Inhalt nur im juristisch-organisationstechnischen Sinne fassen will. Im Gegenteil, der deutliche Inhalt der Verfassungsurkunde zeigt, daß sie auch den religiösen Sinn dieses Satzes nicht nur ausdrücklich anerkennt, sondern ihn geradezu zur Bedingung und Voraussetzung jenes anderen, juristischen Sinnes macht. Das kommt vor allem in Abs. 3 des Art. 4 zur Geltung. Wenn dort die Kirchengemeinde als „Gemeinschaft des Gottesdienstes, der Seelsorge und der Liebestätigkeit“ charakterisiert und ihr der „Beruf, evangelischen Glauben und christliches Leben zu wecken und zu pflegen“ zugewiesen wird, dann wird nicht nur die Totalität des pneumatischen Lebens nach seiner religiösen wie nach seiner ethischen Seite umschrieben und als eine sich in der Gemeinschaft verwirklichende Größe charakterisiert, sondern zugleich die grundlegende missionarische Funktion des Christentums ausdrücklich als Funktion der Gemeinde gefaßt.

Dabei ist bedeutsam, daß eben die Formulierung des Art. 4, Abs. 3 deutlich zeigt, daß jene Bestrebungen, die in einem völlig mißverstandenen Luthertum [1] die Kirchengemeinde nur als eine Anstalt zur Wortverkündigung auffaßt, die sich auf Kultus und Mission, Unterricht und Seelsorge beschränkt und diese wieder praktisch allein in der Person des Pfarrers verwirklicht, von der altpreußischen Kirchenverfassungsurkunde mit aller Deutlichkeit abgelehnt werden; sie stellt sich vielmehr bewußt auf den vor allem von *Sulze* [2] vertretenen, neuerdings von *Schian* [3] mit besonderem Nachdruck fundamentierten Gemeindegedanken, der die Gemeinde in und mit ihrer Sammlung durch das Wort als brüderliche Gemeinschaft, in welcher die christliche Liebe in Seelsorge *und* Liebestätigkeit sich auswirkt, als Gemeinschaft am Evangelium und damit als Gemeinschaft des christlichen Glaubens *und* der christlichen Liebe faßt. Man hat hier von hervorragender, an der Schöpfung der Verfassung mitbeteiligter Seite ein besonderes Einwirken reformierter Anschauungen feststellen wollen; das ist geschichtlich sicher richtig, wenn man die Verkürzung dieses Gedankens im Nachluthertum sieht; aber der Gedanke wird erst vollständig richtig, wenn man betont, daß es im Grunde eine Anschauung des Urchristentums ist, die hier zur Geltung kommt, die zwar vom reformierten Christentum mit besonderer Treue bewahrt worden ist, aber den Anschauungen Luthers keineswegs fremd war und nach vorübergehender Verdunkelung auf lutherischem Boden durch *Johann Hinrich Wichern* eine Renaissance großen Stils gefunden hat [4]. Jedenfalls, das eine ist klar: der Abs. 3 des Art. 4 umschreibt das geistliche Wesen der Gemeinde und indem es in die damit gegebene Zwecksetzung schlechthin alles Handeln der Gemeinde einbezieht, umschreibt er zugleich auch die innere Zielrichtung, unter der auch das spezifisch juristische Handeln der Gemeinde steht. Insofern schafft also die Umgrenzung der geistig-geistlichen Eigenart der Gemeinde auch ein wesentliches Stück der Voraussetzungen, innerhalb deren sich ihre juristische Eigenart entfaltet, und insofern können wir hier zugleich von einem ersten Einwirken des sich in der Gemeinde verwirklichenden Stück Wesenskirche auf die juristische Gestaltung eben dieser Gemeinde sprechen. Daß das den Schöpfern der Verfassung klar im Bewußtsein lag, geht wieder mit besonderer Deutlichkeit aus einer jener Formulierungen *Wolffs* hervor, die mit geradezu klassischer Prägnanz das Entscheidende herausheben [5]: „Die Gemeinde wird", heißt es bei

---

[1] So die Schrift von *Bülck*, Die evangelische Gemeinde 1926, die dabei völlig übersieht, daß ihre Konstruktion der Gemeinde in Gegensatz zu ihrer Struktur als Genossenschaft steht, wie sie positivrechtlich in allen Kirchenverfassungen Ausdruck gefunden hat.

[2] *Sulze*, Die evangelische Gemeinde 1891

[3] *Schian*, Die evangelische Kirchengemeinde 1907 und derselbe in fortlaufenden Berichten des „Kirchlichen Jahrbuchs", hrsg. von *G. Schneider*.

[4] Vgl. hierzu die ältere Wichernbiographie von *Oldenberg* und jetzt die von *Gerhardt*.

[5] *Wolff*, a. a. O. 78.

ihm, „als eine Gemeinschaft aufgefaßt, in den Mittelpunkt ihre kultische Aufgabe, also die gottesdienstliche, gestellt, ferner ihr Dienst am persönlichen Leben in der Seelsorge und schließlich . . . der Dienst der Liebe untereinander“. Und weiter: „Eine evangelische Kirchengemeinde gibt es nur da, wo diese Arbeiten und Dienste sich entwickeln, ganz abgesehen davon, wie diese Gemeinde zu diesem Zweck in Aemtern einschließlich des geistlichen Amtes organisiert ist“. „Alle diese Aufgaben und Dienste aber sind unter einem Gedanken zusammengefaßt: Die Gemeinde hat eine lediglich religiös-sittliche Aufgabe, sie hat evangelischen Glauben und christliches Leben zu wecken und zu pflegen und auch ihre äußeren Einrichtungen gewinnen ihren Sinn und ihr Recht nur so weit, als sie diesem Beruf der Gemeinde zweckdienlich sind.“

Aber noch nach drei anderen Seiten wirkt sich diese Fassung des geistlichen Seins der Kirchengemeinde juristisch aus. Indem das geistliche Sein der Kirche sich bereits wesenhaft in der Gemeinde vollzieht, ergibt sich als Konsequenz, daß die Kirche auch auf den anderen Stufen über keine andern Kräfte inneren Lebens verfügt, als sie schon die Gemeinde besitzt. Grundlegend anders also, als wie im Katholizismus, wo den höheren Stufen der Organisation noch bestimmte Kräfte in sakralrechtlich verfestigter Institution eigentümlich sind wie Bischofsamt und päpstlicher Primat. Das bedeutet aber einmal: das über der Gemeinde stehende Rechtsleben der Kirche ist nach evangelischer Auffassung kein qualitativ andersartiges und höherwertiges, sondern ihr grundsätzlich artgleiches Rechtsleben. Das bedeutet aber auch weiter: alles Leben der Kirche muß in einer positiven Relation zu dem Leben der Gemeinde stehen, wie umgekehrt die gleiche positive Relation vom Leben der Gemeinde zu dem der Kirche gefordert wird und dementsprechend organisatorischen Ausdruck verlangt. Damit ist aber nichts anderes gesagt, als daß der Satz: „Die Kirche baut sich aus der Gemeinde auf“ den juristischen Sinn hat: die Gemeinde ist die organisatorische Grundtatsache, die Urzelle, das rechtliche Urphänomen, auf der alles Kirchenrecht zu begründen ist. Damit ist hier die denkbar stärkste Gegensätzlichkeit zum Katholizismus erreicht, der prinzipiell gerade den umgekehrten Weg von oben nach unten geht. Dementsprechend kann die eine Seite der oben angedeuteten Doppelrelation mit der Wendung umschrieben werden: „Die Kirche soll auf allen Stufen ihres Aufbaus der Gemeinde dienen und die in dieser lebendigen Kräfte des Glaubens, der Liebe und der Zucht zusammenfassen“ [1]. Wobei der Sinn des letzten Halbsatzes offenbar der ist — denn an sich faßt die juristische Form der Gemeindeorganisation ja die in ihr waltenden Kräfte für ihre gemeindliche Zwecksetzung schon ausreichend zusammen — daß auf den höheren Stufen der Kirche nichts weiter geschieht, als ein Wirkendmachen der in der Gemeinde vorhandenen religiös-ethischen Kräfte für einen weiteren Kreis.

---

[1] Art. 4, Abs. 2.

Das heißt nun freilich nicht, daß die Kirche einfach in ein Nebeneinander independentistischer, nur durch einen losen Ueberbau zusammengefaßter Einzelgemeinden zerfällt. Das geht schon daraus hervor, daß die Präambel die Existenz der Gesamtheit der altpreußischen Unionskirche in einem selbständigen Seinsgrund unabhängig von den Gemeinden, nämlich auf der Gründung auf das „in der heiligen Schrift gegebene Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Herrn der Kirche" verwurzelt. Sie stützt sich also auf die Tatsache, daß der Einheitsgrund der Kirche unmittelbar in ihrer Beziehung zur Hauptschaft Christi, ohne Zwischenschaltung der Gemeinde, gegeben ist. Was Einheit der Gemeinde gründet, gründet auch Einheit der Kirche; der Gemeinde als geschlossener Organismus tritt also zugleich die Kirche als geschlossener Organismus gegenüber und zwar, weil sie die räumlich umfassendere ist, als ein sie umschließender Organismus. Nicht ist also qualitativ Gemeinde vor der Kirche oder Kirche vor der Gemeinde, sondern beide sind von vornherein zugleich mit- und ineinander gegeben. Dem entspricht es, wenn die Verfassungsurkunde neben die Relation der Kirche zur Gemeinde in Abs. 2 zugleich die Relation der Gemeinde zur Kirche in Abs. 4 stellt: „Die Gemeinde hat an dem inneren" — d. h. dem religiös-sittlichen — „und äußeren" — d. h. dem juristisch-organisatorischen — „Aufbau der Kirche mitzuwirken und den Zusammenhang mit ihr zu pflegen". Dem entspricht es aber auch, wenn die Präambel, die die Einheit der Kirche konstatiert, zugleich von ihren Gemeinden spricht. Die evangelische Kirche ist einheitlicher Organismus, der aus Teilorganismen besteht, ist zur Einheit und Ganzheit verfaßtes gliedschaftliches Gefüge sich zusammenordnender Einzelgemeinden.

Dazu kommt dann noch ein Drittes. Indem die Gemeinde als organisatorische Grundzelle der Kirche aufgefaßt wird, wird damit die Parochie als Grundfundament abgelehnt. Die Gemeindemitglieder als gleichberechtigte Rechtsgenossen, nicht als bloße Objekte des herrschaftlichen Rechtshandelns des Pfarrers wie im Katholizismus und im depravierten Nachluthertum, stehen an der Eingangspforte des Rechtslebens unserer evangelischen Kirchenverfassung. Das entspricht den früher entwickelten Zusammenhängen, die mit dem zunächst religiösen Grundsatz des allgemeinen Priestertums die Begründung eines besonderen sakralrechtlichen Priesterstandes unmöglich machen und damit auch in die Verfassung hineinwirken; sie haben in der altpreußischen Kirchenverfassung in der Fassung des Abs. 3 deutlichen Ausdruck gefunden. Zugleich aber konstituiert das Pfarramt und das mit ihm gesetzte, der Kirche wesentliche organisatorische Minimum, die in ihm die dauernde Verwaltung von Wort und Sakrament institutionell sicher stellt, in der Verkündigung des Worts dasjenige menschliche Tun, in dem sich die theozentrische, im Wort gegebene Urfunktion der Wesenskirche darstellt. Damit ist also hier die Stelle gegeben, in der sich im Organismus der Gemeinde das Hineinwirken des geistlichen Elements und damit der Schnittpunkt des

Anstaltlichen ebenso auswirkt, wie eine positive Beziehung zur Rechtstatsache der Gemeinde als dem genossenschaftsrechtlichen Grundfundament, das nicht durch ein juridisch-parochiales Herrschaftselement katholisierend verkürzt werden kann. Eben diese Faktoren kommen aber mit besonderer Schärfe in der altpreußischen Rechtsregelung des Pfarramts zum Ausdruck, die in sich eines der am feinsten juristisch wie religiös durchgearbeiteten Stücke der Verfassungsurkunde ist.

VI. DAS AMT DER WORTVERWALTUNG

Der Pfarrer hat den „berufsmäßigen Dienst an Wort und Sakrament" [1]. Damit ist seine Tätigkeit nach einer doppelten Seite hin charakterisiert. Einmal: sein Dienst ist der, der die Gemeinde als geistigen Organismus aufbaut — das Wesen seines Dienstes dem *Inhalt* nach; zum andern: er übt einen *berufsmäßigen* Dienst aus, d. h. einen Dienst, der nicht nur auf Dauer und Regelmäßigkeit angelegt ist, sondern zugleich auch als dauernd und regelmäßig von der Gemeinde gewollt wird und damit rechtlich-institutionell verfaßt ist — das ist das Charakteristische seines Dienstes der *Form* nach. Dieses Stück der Formsubstanz des Amtes wirkt sich, wie wir früher sahen, in genossenschaftsrechtlicher Prägung aus, — am sinnfälligsten und eindrucksvollsten dort, wo die Uebertragung der Aemter durch einen Wahlakt der Gemeinde, also der Willenserklärung der unmittelbaren Gemeinderechtsgenossen erfolgt, im Prinzip aber auch da, wo Kirchenprovinz oder Landeskirche diese Anstellung vollziehen, denn auch die Kirchen sind als Rechtsgrößen überall auf genossenschaftlicher Grundlage aufgebaut und alle ihre Organe nehmen ihre rechtliche Zuständigkeit aus genossenschaftlicher Amtsübertragung, üben also in ihrem Amt selber Genossenschaftsrecht, genossenschaftlich gewollte Autorität aus. Das wird auch nicht etwa dadurch geändert, daß sie nach deutschem Recht „öffentliches" Amt und damit obrigkeitliche Funktion im strengen Sinne ausüben. Gewiß ist ihr Handeln ein Handeln öffentlichen Rechts, und dies ihr Handeln ist deshalb öffentliches Recht geworden, weil der Staat durch die Erhebung und Anerkennung der Kirchen als Korporationen des öffentlichen Rechts ihr Handeln zu einem solchen publici iuris gemacht hat. Aber der Inhalt ihres Handelns und damit die inhaltliche Autorität der kirchenamtlichen Akte ist nicht vom Staat abgeleitet und kann nicht vom Staat abgeleitet werden wegen der Wesensverschiedenheit von Staat und Kirche und wegen des diese Wesensverschiedenheit anerkennenden Trennungsprinzips des positiven Rechts. [2] Was der Staat mit der Erklärung der Kirche zu einer Körperschaft des öffentlichen Rechts dieser gibt, ist nur die Verleihung bestimmter hoheitlicher Zwangsbefugnisse, d. h. also die Verstärkung des in ihr vorhandenen formal-zwingenden Elements

---

[1] Art. 42.

[2] Vgl. hierzu *meine* Darlegungen in Archiv des öffentlichen Rechts N. F 13, 169ff.

allen Rechts, ist letzten Endes nur die formale Erhebung des Kirchenrechts zu öffentlichem Recht, nicht aber die inhaltliche Aenderung des in diesem Recht zur Geltung kommenden Rechtswillens und der ihn erzeugenden und bestimmenden Faktoren. Das Kirchenrecht evangelischer Prägung bleibt also auch im Körperschaftscharakter öffentlichen Rechts genossenschaftliches Recht, nur daß es sich um das Recht einer als öffentlich-rechtlichen Größe anerkannten Genossenschaft und damit um öffentlich-rechtliches Genossenschaftsrecht handelt. Weil also die Berufung in das Pfarramt eine solche genossenschaftlichen Rechts ist, ist eine rechtliche Herrschaft des Pfarrers als anstaltlich-institutionell gedachte obrigkeitliche Funktion nicht möglich.

Wie steht es aber mit dem Inhalt des pfarramtlichen Handelns? Der Inhalt entstammt nicht genossenschaftlicher Uebertragung, stammt überhaupt nicht aus dem Organismus der Rechtskirche; er ist vielmehr verwurzelt in der Wesenskirche, verwurzelt gerade in den Elementen der Wesenskirche, die ihr unveränderliches und unaufhebbares Geistgut bedeuten, sich damit aus deren Offenbarungscharakter bedingen und somit als von oben gegeben, verliehen, gestiftet gefaßt werden. Die *Uebertragung* des Pfarramts entsteht kraft menschlichen Rechts und ist damit der weitgehenden Variabilität des menschlichen Rechts, sofern es den Sinncharakter der Kirche nicht ändert, unterworfen. Insofern ist der Pfarrer genossenschaftlich gebunden. Der *Inhalt* des Amts entstammt göttlicher Stiftung, insofern ist er unveränderlich, insofern also ist der Pfarrer in der Absolutheit des *Worts* gebunden. Aber indem dieser Inhalt des Amtes als geistiger, stiftungsmäßiger Inhalt zur Auswirkung kommt, kommt zur Auswirkung eben ein von dem Rechtswillen der Gemeinde unabhängiges Element; es macht insofern den Pfarrer unabhängig von der Gemeinde, ihrer genossenschaftlichen Rechtssetzung und ihren aus ihrer genossenschaftlichen Struktur folgenden Ansprüchen. Das heißt, praktisch gesprochen, der Inhalt der pfarrerlichen Predigt wird nicht bestimmt und kann nicht bestimmt werden durch Rechtsimperativ etwa des Gemeindekirchenrats und der Gemeindevertretung — trotz der genossenschaftlichen Form der Berufung ins Pfarramt; hier bricht sich das Gemeinderecht an einer absoluten Schranke. Aber umgekehrt ist diese Eigenständigkeit des Pfarrers im eigentlichen Kern des Pfarramtlichen nicht etwa ein Stück Rechtsherrschaft über die Gemeinde, die da einsetzt, wo das Genossenschaftliche aufhört, im Gegenteil, indem in diesem Kernhaften des Pfarramtes gerade das eigentlichste Sein der Wesenskirche zum Ausdruck kommt, ist es in diesen Beziehungen allem Juristischen entrückt. Es handelt sich hier in ganz besonderem Sinne um das Stück kirchlichen Lebens, das im evangelischen Kirchentum stets jenseits und oberhalb des Rechts steht und stehen muß, es handelt sich also um eine ausschließlich geistig-geistliche Autorität, die innerhalb der juristischen Eigenständigkeit, die diese Sphäre aus dem Genossenschaftlichen heraushebt, zum Ausdruck kommt. Das Stück anstaltlichen Rechts, das in der

juristischen Fundamentierung des Pfarramts nach Art. 42 steckt, dient also, wie wir sehen, ganz im Einklang mit dem früher entwickelten Prinzip dazu, negativ das Zessieren des genossenschaftlichen Rechts und die daraus folgende Möglichkeit zu bestimmen, nicht aber will es positiv die als eigenständig abgegrenzte Sphäre seinerseits inhaltlich zu anstaltsmäßiger, juridischer Form ausgestalten. Diese Sphäre bleibt vielmehr durchaus eine metajuristische, d. h. aus dem Recht überhaupt herausfallende Sphäre. Die Verfassung drückt das so aus, daß sie das Pfarramt umschreibt als „die geistliche Führung der Gemeinde". Geistlich bedeutet also hier ebenso positiv eine inhaltliche Umschreibung der pfarramtlichen Wirksamkeit, wie negativ die Ablehnung einer *juristischen* Führung, d. h. einer Rechtsherrschaft. Indem aber diese Führung ausdrücklich — das bedeutet das Wörtchen „damit", das den ersten und zweiten Halbsatz des Satzes 1 in Abs. 1 in inhaltlicher Wechselbezogenheit miteinander verbindet — mit dem „Dienst am Wort und Sakrament" identifiziert wird, stellt die Verfassung zugleich fest, daß die im Pfarramt und seiner Tätigkeit sich auswirkende geistliche Autorität nicht eine Autorität der menschlichen *Persönlichkeit* des Pfarrers ist, sondern eine Autorität, die jenseits und über dieser Persönlichkeit steht, nämlich die *Autorität des Worts*. Also kann man streng genommen gar nicht von einer Autorität des Pfarrers reden, auch wenn man den Begriff scharf von allem Juridischen trennt; nur insofern wirkt sich Autoritatives in Pfarramt und Pfarramtshandeln aus, als sich das *Wort* in ihm auswirkt — das Wort, das Gewissen richtet und aufrichtet, das Wort, das zur Sinnesänderung ruft und Gnade verkündet, das Wort, das Glauben weckt und Liebe wirkt. Eben darum ist die Verwendung des Wortes „Führung" in der Verfassungsurkunde ganz besonders glücklich: es deutet nicht nur an, daß Pfarrer und Gemeinde, Führer und zu Führende zu demselben Ziel hinwollen, das *über* beiden steht, d. h. zum *Wort* und zu dem sich in ihm offenbarenden Herrn; es deutet ebenso an, daß der Pfarrer auch in seinem geistig-geistlichen Wirken nicht jenseits der Gemeinde, sondern in der Gemeinde steht — eben das ist der Unterschied zwischen von außen gesetzter und von dort in einen Organismus hineinwirkender „Herrschaft" und der „Führung", die gliedschaftlich ebenso in einem Organismus verwurzelt ist wie sie zugleich diesen Organismus um sich versammelt. Darum ist eben diese „*Führung*", eben weil sie Führung und nicht Herrschaft ist, zugleich *Dienst* und zwar Dienst in einem doppelten Sinn: Dienst an dem Wort, zu dem man führen soll, und Dienst an der Gemeinde, die man führen will und deren Lebenssinn man damit um der Gemeinde, nicht um des Pfarrers willen erfüllen soll. Im dienenden Gebundensein an das Wort dort, an die Gemeinde hier liegt die Demut und die Schlichtheit, liegt aber auch die Würde und die Hoheit des evangelischen Pfarramtes. Indem aber sein ganzes inhaltliches Sein der Sphäre des Rechts entzogen und allein in das Geistig-Geistliche erhoben ist, ist dies sein Sein allein gegründet in den religiös-sittlichen Beziehungen, wie sie ihn in Gott verwurzeln und mit dem ihm durch sein Amt

gegebenen Nächsten verbinden. Damit ist zugleich gesagt, daß die juristische Eigenständigkeit der pfarrerlichen Tätigkeit, die die Freiheit des Geistig-Geistlichen sicherstellt, nicht zu einer Isolierung von der Gemeinde führen darf, im Gegenteil, die sittliche Bindung, die eben die Voraussetzung jener juristischen Eigenständigkeit ist, verneint die ethische Berechtigung zu einer jeglichen geistig-geistlichen Isolierung. Der Pfarrer soll also sein Amt nicht nur mit der inneren Haltung des steten Dienstes an der Gemeinde und der Bindung an deren ganz konkreten seelsorgerlichen Bedarf ausüben, sondern auch diese Zusammenhänge zum Gegenstand der Aussprache machen, nicht nur um der Selbstkontrolle willen, sondern um auch die richtige Herausarbeitung der von dort aus die Predigt und die Amtsführung bestimmenden Elemente zu gewinnen: wie unendlich verschieden liegen die Verhältnisse und die damit gegebenen Fehlerquellen in den starken Individualitätsverschiedenheiten unserer altpreußischen Gemeinden, wie sie innerhalb der äußersten Differenzierung zwischen westlicher Industriegemeinde radikalen und der östlichen Landgemeinde hochkonservativen Charakters in tausend Abwandlungen gegeben sind. Diese Aussprache kann eine Aussprache im engsten Kreis sein, man kann versuchen, sie auch in weiterem Kreis durchzuführen, man kann sogar versucht sein, sie in das offizielle Gremium der verantwortlichen Gemeindehäupter, die mit dem Pfarrer zusammen die juridische Erledigung der Gemeindegeschäfte vornehmen, zu verlegen. Damit taucht freilich sofort wieder die Frage auf, wie ein zunächst geistig-geistlicher Tatbestand juristisch gefaßt werden kann, ohne seiner geistlich-geistigen Art Abbruch zu tun. Die altpreußische Kirchenverfassung hat dies versucht, indem sie in Art. 24 Abs. 2 Satz 2 vorschreibt, daß der Gemeindekirchenrat „das Recht und die Pflicht" hat, „dem Pfarrer Wünsche aus der Gemeinde für seine geistliche Amtsführung zu übermitteln", und damit auch hier das gleiche Prinzip verwirklicht, daß die juristischen und geistlichen Elemente beim Pfarramt in Art und Eigenart fundamentiert und trennt. Ein Recht und die damit korrespondierende Pflicht werden kraft positiver Satzung ausgemacht, weil sie die an sich vorhandene, in Art. 42 festgelegte juristische absolute Selbständigkeit des Pfarramtes formell durchbrechen; indem aber auf der anderen Seite ausdrücklich festgelegt wird, daß dem Pfarrer nur „Wünsche" aus der Gemeinde für seine geistliche Amtsführung übermittelt werden sollen, wird zugleich festgestellt, daß jene Befugnis nicht dazu führt und dazu führen darf, juristische Imperative gegenüber dem Pfarrer zu formulieren. Also *inhaltlich* wird der *Gehalt* jener Auseinandersetzungen gerade wieder aus dem Juridischen herausgehoben und damit *materiell* die juridische Selbständigkeit der Pfarramtes gewahrt. Jene „Uebermittlungen" tun also nichts, als daß sie dem Pfarrer das Material geben, an dem sich jene sittlichen Besinnungen und Bindungen des Pfarramtes entfalten. Dem Pfarrer selbst bleibt aber der Entschluß über das „Wie" seiner weiteren Amtsführung, die Wertung und Wägung der dort geltend gemachten und der sonst im Wesen

seines Amtes gegebenen Elemente und die aus und an der verpflichtenden Macht des Wortes zu gewinnende Scheidung und Entscheidung ganz persönlich überlassen in gewissensmäßiger Gebundenheit, aber in juristischer Freiheit. Also: ein Gemeindekirchenratsbeschluß darüber, wie und wo der Pfarrer zu predigen habe, ist juristisch unmöglich; auch hier bewegt sich alles in der Sphäre des rein Geistlichen, der religiös-ethischen Aussprache; auch hier hat das juristische Recht nur die Funktion, das Geistliche in sein geistliches „Recht" eintreten zu lassen. Der Geistliche steht im *Rechts*organismus der Kirche und steht, soweit es sich um ihr Rechtsleben handelt, unter den dies beherrschenden Rechtsnormen und den Kompetenzen der sie setzenden und ausführenden Rechtsorgane; der Geistliche steht im *Geist*organismus der Kirche und steht damit im Inhalt seines Amtes, als eines Dienstes am Wort und Sakrament, in der Sphäre des Geistigen, das der inhaltlichen Regelung durch die Rechtsordnung entzogen ist. Es wirkt sich insofern in der Befreiung von dem sonst vorhandenen rechtsordnungsmäßigen Zwang und damit in der Begründung einer formell-rechtlich selbständigen Sphäre aus. Indem der Dienst des Pfarrers an Wort und Sakrament ausdrücklich als „berufsmäßig" charakterisiert wird, wird zugleich auch angedeutet, daß es auch einen anderen, nicht berufsmäßig, d. h. dauernd und im Auftrag der Gemeinde erfolgenden Dienst am Wort gibt. Nämlich der Dienst am Wort, der jedem Christen zusteht und den er in seinem häuslichen Umkreis auch jederzeit ausüben kann. Man denke an Tischgebet, Hausandacht und gemeinsame Schriftlesung. Das faßt nach der juristischen Seite der Abs. 4 des Art. 42 in klassischer Prägung zusammen, wenn er sagt: „Der Pfarrer ist in seiner geistlichen Amtsführung unbeschadet der allgemeinen kirchlichen Ordnung und der Befugnisse des Gemeindekirchenrats selbständig." Und zwar fallen unter diese Selbständigkeit grundsätzlich alle einzelnen „Amtspflichten", wie sie in Art. 42 Abs. 3 aufgezählt sind. Denn sie alle sind gleicherweise Auswirkungsformen des allgemeinen Dienstes an Wort und Sakrament, mag es sich um „Leitung des öffentlichen Gottesdienstes", um die andern „geistlichen Amtshandlung", um „Seelsorge", „Konfirmandenunterricht" und „christliche Unterweisungen und Pflege der Jugend", aber auch um die „Teilnahme an der christlichen Liebestätigkeit und der sozialen Arbeit" handeln. Nur nach einer Seite reicht hier ein im Text des Art. 42 Abs. 3 ausdrücklich herausgestelltes Stück Rechtsbindung hinein; die Leitung des Gottesdienstes hat „nach der Ordnung der Kirche" zu erfolgen. Es handelt sich hier um das agendarische Recht der Landeskirche, das zur Sicherung der gottesdienstlichen Einheit in den landeskirchlichen Gemeinden eingreift.

Aber noch nach anderen Seiten wirkt sich die eigentümliche, im Geistescharakter der Wesenskirche verwurzelte und von der juridischen Norm anerkannte Art des Pfarramtes aus. Einmal im Verhältnis der Pfarrer untereinander: Wenn das Pfarramt seinem Wesen nach Dienst am Wort und damit geistig-geistlich ist, dann kann es prinzipielle Unterschiede im Pfarrerstand

nicht geben, dann kann aber auch kein Pfarrer von einem andern derart abhängig sein, daß er von ihm Anweisungen über den Inhalt seiner Amtsführung empfängt. Denn gegenüber dem Wort, dem sie zu dienen haben, sind alle gleich als Menschen, die unter dem Gericht stehen und der Gnade bedürfen. Und ebenso muß der Inhalt dieses Dienstes immer unmittelbar am Wort selbst gewonnen werden, ohne Mittlung und Vermittlung von Menschen. Dem entspricht es, wenn die altpreußische Kirchenverfassung nicht nur alle Rangunterschiede im Amt zwischen den Pfarrern aufhebt, Art. 44, Abs. 1, also eine Mehrheit von Pfarrern in einer Gemeinde stets als Kollegium konstitutiert, derart, daß sie *das* Pfarramt gemeinsam verwalten, Art. 43, Abs. 1, sondern auch in Art. 43 Abs. 2 festsetzt, daß jedem Pfarrer in der Gemeinde ein bestimmter Teil des Kirchspiels „als von ihm selbständig zu verwaltender Seelsorgebezirk zugewiesen wird"; es ist mit der unmittelbaren Bindung des Gewissens an das Wort nicht vereinbar, daß jemand das Pfarramt in der Weise bekommt, daß er für die Ausführung des amtlichen Handelns von den Anweisungen eines andern abhängig ist.

Das wirkt sich aber auch noch nach einer anderen Seite hin aus. Das Handeln des Pfarrers im Dienste an Wort und Sakrament ist das, was die Gemeinde als geistlichen Organismus konstituiert, es ist aber zugleich auch das, was als äußeres Kennzeichen der Wesenskirche als der Gemeinschaft der Christusergriffenen und Christusverbundenen in Erscheinung tritt und damit ihr Sein für den Gläubigen verbürgt. Wie die Gemeinde im geistlichen Sinn zugleich auch stets in den Gesamtorganismus der Wesenskirche eingebettet ist derart, daß in der „Gemeinde" stets auch „Kirche" zur Darstellung kommt im Sinne der urchristlichen Doppelbedeutung des Wortes ἐκκλησία, so gehört auch der Pfarrer in seinem Handeln stets zugleich der *Gemeinde* wie der *Kirche* an. Ja, er ist es gerade, der durch sein Handeln aus dem Wort die wesenhafte Einheit beider versinnlicht und konstituiert. Indem aber der Gemeinde als geistlichem Organismus die Gemeinde im Rechtssinn entspricht und die Wesenskirche zwar nicht in ihrer Totalität und Universalität, wohl aber in ihrer grundsätzlich über die Gemeinde hinausgreifenden Art und in ihrer Bindung und Gründung an und in ewigen Heilstümern am Werden der Landeskirchen mitgewirkt und so ihr empirisches Sein mitbestimmt hat, steht auch das Amt des Pfarrers in juristischer Hinsicht unter dem Gesetz der Doppelbeziehung zu der Gemeinde wie zu der Kirche als Rechtskörper. — Irgendwie muß also in der Berufung des Pfarrers ins Amt, mag sie im konkreten Falle zustande kommen, auf welche Weise sie will, zum Ausdruck kommen, daß sich das Amt des Pfarrers nicht als Gemeindeamt erschöpft, sondern zugleich Kirchenamt ist. Das drückt die Verfassung der altpreußischen Unionskirche mit der Formulierung aus: Der Pfarrer wird „namens der Kirche zu seinem Dienst berufen". Es ist also in diesem Sinn richtig, wenn *Lüttgert* in seinem vortrefflichen Kommentar zur Verfassungsur-

kunde [1] sagt: Das Recht des Pfarrers ist „gesamtkirchliches Recht und Gemeinderecht“, es bildet „die unterste Stufe des den ganzen Aufbau dieser Kirche durchziehenden Nebeneinanders zweier Mächte“. Es ist freilich nicht richtig, wenn er fortfährt: „im Grunde des Nebeneinanders der reformierten und der lutherischen Bestandteile der Kirchenverfassung“. Denn es handelt sich hier nicht um die äußerliche Kombination zweier aus verschiedenen rechtsgeschichtlichen Wurzeln erwachsenen Verfassungselemente, sondern um die rechtliche Auswirkung einer im geistigen Sein der Kirche nach urchristlichem und evangelischem Sinn angelegten Doppelheit, also um eine aus dem Wesen der Kirche als solche fließende Eigentümlichkeit. Man könnte höchstens sagen, daß die Kirchenrechtsgeschichte auf lutherischem Boden mehr die Neigung gehabt hat, Elemente zu entwickeln und zu betonen, die das Sein der Kirche als einer übergemeindlichen Größe zum Ausdruck brachten, während die Rechtsgeschichte auf reformiertem Boden ihre stärkste Wirkung gerade an der rechtlichen Instituierung der Gemeinde ausgeübt hat. Aber weder hat das Luthertum die Idee der Gemeinde prinzipiell negiert, noch der Kalvinismus die Idee der Kirche in der Gemeinde verflüchtigt; in ihrer Weise haben beide die Doppelheit der Kirchenidee in dieser Hinsicht zum Ausdruck gebracht, wenn auch nicht in der gleichen Form und der gleichen Verteilung des Schwergewichts. So könnte man höchstens sagen, daß die altpreußische Unionsverfassung in der Ausbalancierung des Schwergewichts und der möglichst gleichmäßigen Berücksichtigung beider Teile einen Fortschritt, und zwar einen solchen von sehr wesentlicher Art darstellt.

Die Berufung zum Amt namens der Kirche bedeutet also eine dauernde Rechtsbeziehung des Pfarrers zur Kirche. Das drückt sich darin aus, daß das Pfarrbesetzungsrecht wie die Gesetzgebung über die Rechte und Pflichten des Pfarrers durch Kirchengesetz geregelt werden und damit der Pfarrer kirchlichen Anordnungen untersteht. Das kommt aber auch darin zur Geltung, daß er aktiv die Interessen des Pfarrerstandes nicht in und gegenüber der Gemeinde, sondern in der *Kirche* vertreten kann, in der Form der prinzipiell von der Verfassung in Aussicht genommenen Pfarrerausschüsse [2]. Aber auch zur Landeskirche als einen sich um das *Wort* sammelnden geistlichen Organismus steht der Pfarrer in einem ganz bestimmten positiven Verhältnis. Denn in der Landeskirche konkretisiert sich unter den obwaltenden Verhältnissen die besondere Individualisierung der Schriftauffassung, wie sie bekenntnismäßig niedergelegt ist und insofern einen besonderen konfessionellen Typus darstellt, sei es lutherischer, sei es reformierter, sei es unierter Art. Das modifiziert sich auch noch insofern für Preußen, als hier als weiteres individualisierendes Element noch der besondere Bekenntnisstand der Gemeinde hinzukommt. Der Pfarrer dient also der Gemeinde wie der Kirche in der Art,

---

[1] *Lüttgert*, Verfassungsurkunde für die evangelische Kirche der altpreußischen Union 1925, S. 93. [2] Art. 45.

daß er sich mit ihr in der Auffassung der christlichen Botschaft eins weiß, und insofern besteht, wie eine Verbundenheit mit Gemeinde und Kirche, so auch ein Gebundensein gegenüber Gemeinde und Kirche. Aber hier handelt es sich wieder um Tätigkeit und Handeln, die im Wesen der Geistkirche verwurzelt sind und sich eben am Wort entzünden, d. h. also eben um ein Stück jenes christlichen Lebens, das grundsätzlich der Rechtsordnung entrückt ist, weil es von der Rechtsordnung nicht erfaßbar ist. Das bedeutet aber nicht, daß jene Bindung und Verbindung vom Recht aufgehoben wird, — im Gegenteil, sie bleibt bestehen, auch als ein Fundament, das erst die Möglichkeit zum juristischen Akt der Berufung des Pfarrers macht. Sondern es bedeutet nur, daß diese Bindung inhaltlich nicht juridifiziert werden kann, sondern in ihrer spezifisch geistigen Art als religiös-ethische Bindung des Gewissens bestehen bleibt. Der Inhalt der Predigt wird also wohl durch die objektive und absolute Größe des Wortes bestimmt, aber dieser Inhalt kann nicht von einer oberen Instanz dem Pfarrer gegenüber in Form von Rechtsimperativen geltend gemacht werden. Einmal aus inneren Gründen: denn das „Wort" ist ja keine logisch erfaßbare und rational allseitig umschreibbare Größe, die in begrifflicher Formulierung in einem Gestzestext aufgenommen werden kann, sondern ist Ruf zu Gott und Botschaft von Gottes Taten, Verkündung des Gerichts und Verkündung der Gnade, Zeugnis von Christus und Frohbotschaft Christi und insofern selber Kraft, Macht und Energie, die Kraft, Macht und Energie in Glaube, Gnade und Liebe wirken will, also etwas schlechthin Irrationales und Ueberrationales. Und zum andern aus äußeren Gründen: Denn die Predigt ist stets, ganz konkret genommen, das Wort Gottes für die Gemeinde, d. h. für *diese* Gemeinde, also ein Heranbringen *der* Seiten und Lebenskräfte des Evangeliums an die Hörer, die gerade *diese* Gemeinde in ihrer besonderen Not der Zeit und des Orts und um ihrer daraus fließenden besonderen geistlichen Bedürfnisse und ethischen Zielsetzungen bedarf. Das kann aber nur der geben, der selber in innerlichster Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit der Gemeinde steht, eben der „Pfarrer *in* der Gemeinde" und kein anderer. Wie die Predigt also etwas schlechthin Irrationales und Ueberrationales will, so ist sie auch etwas schlechthin Persönliches: eben weil es sich hierbei um die Urfunktion der Wesenskirche als einer Geistkirche handelt, treten *πνεῦμα* und *χάρισμα* in ihr unveräußerliches Recht und setzen alle juristische Norm und allen juristischen Imperativ außer Kraft. Das formuliert die Kirchenverfassung, indem sie schon in der äußeren Fassung zum Ausdruck bringt, daß dieser Pflichtenkreis des Pfarrers seiner Art nach aus allem spezifisch juristischen Pflichtenkomplex schlechthin herausfällt: „*Die Kirche erwartet von ihm*, daß er das Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments verfaßt ist, nach dem Bekenntnis der Kirche und dem Bekenntnisstand seiner Gemeinde verkündigt, die Sakramente nach der Ordnung der Kirche verwaltet, der Gemeinde mit einem christ-

lichen Lebenswandel voranleuchtet und überall den Ernst und die Würde seines Amtes wahrt“ [1].

Auch die Wortverkündung nach dem Bekenntnisstand ist also eine metajuristische Größe und dadurch ihrem Inhalt nach juristisch nicht zwangsmäßig normierbar. Damit ist das ganze Problem von evangelischer Seite her in vollen und ausschließlichen Gegensatz zur katholischen Auffassung gerückt, die auch an diesen Stellen bewußt alles juridifiziert. Nicht umsonst liegt in der katholischen Praxis der Schwerpunkt im Sakramentalen und in

---

[1] Die inhaltliche Umschreibung des pfarrerlichen Wirkungskreises erfolgt in den andern deutschen Kirchenverfassungen inhaltlich übereinstimmend, doch mit verschiedenartigen Wendungen. Die Formel „Dienst am Wort und Sakrament“ kehrt durchgehends wieder. Hannover (luth.) Art. 10. Hannover (ref.) § 51. Schleswig-Holstein § 51. Hessen-Kassel § 39 I. Nassau § 59 I. Frankfurt a. M. § 44. Sachsen § 3 KGO. Bayern r. d. Rh. Art. 8. Pfalz § 20. Thüringen § 40. Reuß § 48. Hamburg § 48. Hessen § 58. Baden § 51 II. Anhalt § 24. Oldenburg § 40. Birkenfeld § 59. Lübeck Art. 24. Dazu tritt oft die Formel „geistliche Führung“ oder „Leitung“. Hannover (ref.) § 51 I. Hessen-Kassel § 39 I. Nassau § 59 I. Frankfurt a. M. § 43. Bayern r. d. Rh. Art. 8. Thüringen § 40. („Geistlicher Vorsteher“) Sachsen KGO. § 3. Reuß § 48. Hessen § 58. Baden § 51 I. Pfalz § 20. Anhalt § 24. Oldenburg § 40. Birkenfeld § 59. Auch die Selbständigkeit des Pfarramts wird vielfach hervorgehoben. Hannover (luth.) Art. 10 IV. Hannover (ref.) § 51 [2]. Schleswig-Holstein § 53 I. Hessen-Kassel § 39 I. Nassau § 59 IV. Sachsen KGO. § 3 IV. Thüringen § 40. Hessen § 57 II. Anhalt § 24 II. Oldenburg § 41. Birkenfeld § 60. Die Bekenntnisbindung wird mit verschiedenen Formulierungen als etwas Besonderes hervorgehoben, sie „haben zu verkündigen“ Hannover (luth.) Art. 10 II, „wird gefordert“ Schleswig-Holstein § 51, Hessen § 57, Birkenfeld § 58, Oldenburg § 39, Baden § 50, Anhalt § 23, ihm „ist die Aufgabe gesetzt“ Nassau § 59, wird von ihnen „gefordert“ Frankfurt a. M. § 42, Pfalz § 16, sie „sollen nach bestem Wissen und Gewissen verkündigen“ Thüringen § 41, „hat die Pflicht“ Reuß § 50, „Sache des Pfarramts ist“ Hamburg § 48, „liegt ob“ Lübeck Art. 24. Fast stets haben sie den Vorsitz in den Gemeindekörperschaften. Hannover (luth.) KGO. § 29, Hannover (ref.) § 13, Schleswig-Holstein § 37, Hessen Kassel § 21, Nassau § 29, Bayern r. d. Rh. KGO. § 38, Sachsen KGO. § 10, Baden § 35 I, Pfalz § 13 I, Hessen § 38 I, Mecklenburg-Schwerin § 15, Mecklenburg-Strelitz § 13 IV, Reuß § 40, Waldeck § 27 I. Freie Wahl steht dagegen in Frankfurt a. M. § 19, Hamburg (§ 10 III) und Lübeck (Art. 19). die grundsätzliche Möglichkeit eines Laienvorsitzes mit Willen des Pfarrers Hessen § 38 III. Die gemeinsame Verwaltung des Pfarramts bei mehreren Pfarren wird dagegen nur gelegentlich hervorgehoben, so z. B. in Hannover (luth.) Art. 14, 1, Baden § 53. Dagegen liegt der Gedanke des *einen* Pfarramts und damit die prinzipielle Gleichheit des Amts allen Verfassungen zugrunde, indem sie es, durchgehends in einem besonderen Abschnitt, begrifflich und kompetenzmäßig einheitlich umgrenzen. Der Gedanke des besonderen Lehrverfahrens ist z. B. aufgenommen worden von Nassau § 151 und Bayern r. d. Rh. durch Kirchengesetz vom 5. Dez. 1922. Im ganzen haben wir einen erheblichen Bestand gemeinsamer Rechtssätze, die sich mit den im Text entwickelten religiösen Grundgedanken des deutschen Protestantismus zu einem einheitlichen System verbinden, die die dort gezogenen Folgerungen für das Rechtsleben aller deutschen Landeskirchen gültig erscheinen lassen.

diesem wiederum nicht in der Persönlichkeit des Geistlichen, sondern in der korrekten Erfüllung der rechtlich normierten Vollzugsvorschriften; nicht umsonst hat aber auch die katholische Predigt einen prinzipiell ganz anderen Charakter als die evangelische. Die Predigt nach evangelischer Auffassung nimmt ihre tiefste Wirkung aus ihrer Zeugniskraft, aus einem Zeugen von der göttlichen Kraft des Wortes und des in ihm wirkenden Christusgeistes durch jemand, der, selbst unter dem Gericht des Kreuzes und dem Trost des Geistes stehend, sich zu tiefst von dieser Kraft ergriffen weiß. Die Predigt nach katholischer Auffassung ist vor allem ein korrektes Weitergeben der theologisch-autoritativ festgelegten Kirchenlehre. Das entspricht aufs genaueste der verschiedenen Auffassung vom Glauben, die dahinter steht: wo er für evangelisches Bewußtsein eine schlechthin irrationale Größe ist, die man nicht logisch mitteilen und nicht durch äußeren Imperativ erzwingen kann, sondern die man selbst erfahren haben muß, da ist er für katholische Auffassung aufs entschiedendste durchsetzt auch mit rationalen Elementen. Er kann darum auch dem natürlichen Verstand der Menschen in Form demonstrierender Beweise vermittelt werden, wie darum ebenso ein juristischer Imperativ der Kirche verlangen kann, daß man den Inhalt der Glaubenssätze übernimmt, weil die Autorität der Kirche diesen Inhalt als richtig verbürgt. Eine noch so korrekte Wiedergabe des Glaubensgutes der Kirche, die erfolgt lediglich in Erfüllung eines juristischen Befehls, der von höherer Amtsstelle kommt, kann für evangelische Auffassung niemals Predigt sein, es sind *Wörter*, aber nicht *das Wort*, darum, weil ihnen der Zeugnischarakter und damit das Wort als wirkende Kraft des Geistes fehlt: wo das Wort nicht Gewissen und Herz des Predigers ergriffen hat, da vermag es auch nicht Gewissen und Herz der Gemeinde zu ergreifen. Also auch von dieser Seite her ist die evangelische Predigt in höchstem Maße persönlichkeitsgebunden und persönlichkeitsbedingt, nicht um der empirischen Persönlichkeit des Pfarrers und überhaupt nicht um eines menschlich gewillkürten Individualismus willen, sondern aus dem Wesen und der Art des Wortes heraus, das gewissensergreifende und gewissenströstende Macht ist, also an Persönlichkeiten wirkt und damit zugleich durch Persönlichkeiten wirkt. Schon daraus ergibt sich, daß die evangelische Auffassung von der Predigt die Kirche nicht hemmungslos individualisiert und damit von innen heraus atomistisch zersetzt, wie es katholische Auffassung anzunehmen geneigt ist. Denn es ist überhaupt falsch, katholische und evangelische Auffassung als objektive und subjektive Form des Christentums zu kontrastieren. Gewiß, bei der katholischen Auffassung tritt die Betonung des Objektiven nach außen am stärksten in Erscheinung, weil sie das Objektive autoritär und im Inhalt rational, wie der Form nach juridisch-zwangsmäßig stabiliert; aber auch die evangelische Auffassung hat das Objektive, nur daß sich dieses Objektive nicht in der Form einer juristischen Autorität äußerlich darstellt, sondern nur der innerlichen Betrachtung des Religiösen offenbar wird, eben weil es das Objektivum des Worts ist. Darum

wird auch die evangelische Auffassung, die sich selber dem Urchristentum wesensverwandt weiß, geneigt sein, in dem katholischen System der Rationalisierung und Juridifizierung des Religiösen ein Stück wesensfremder Verengung, weil Vermenschlichung des Lebens zu sehen, das gottgesetzt ist und hoch über aller menschlichen Ratio steht. Im katholischen System geht freilich alles mit vollkommener logischer Klarheit auf, während umgekehrt in der evangelischen Auffassung ganz zweifellos Probleme und Spannungen bleiben. Denn die eigentümliche irrationale Objekts-Subjekts-Beziehung, die für die evangelische Auffassung im Glauben gegeben ist, steht zwar unter dem Primat des Objektiven; weil es aber eine Beziehung ist, die durch das Gewissen hergestellt ist und weil es durch die eigentümliche Art des Menschlichen auch ein irrendes Gewissen geben kann, weil ferner die Objekts-Subjektsbeziehung stets eine Subjektsbindung des Objektiven trotz seines Primats in sich schließt und damit auch die Individualität des Pfarrers als unaufhebbares Stück gesetzt ist, kann auch die Möglichkeit eines Ueberwucherns des Subjektiven und damit eine Verkürzung und Depravation des Objektiven eintreten. Aber die gewissensmäßige Beziehung darum in eine juristische zu verwandeln, würde, wie wir gesehen haben, gerade die Aufhebung des *religiös* Wesentlichen dieser Beziehung bedeuten. Damit muß man also im Beibehalten dieses Wesentlichen auch jene Spannung beibehalten. Mit anderen Worten: es handelt sich um Spannungen, die im Wesen der Sache liegen und in denen sich darum eben das Wesen der Sache eigentlich erst entfaltet. Denn das Verhältnis des Pfarrers zum Wort ist ein Verhältnis der freien sittlichen Entscheidung, die ihm darum nicht abgenommen werden darf, um nicht das religiöse Gut selber zu veräußerlichen und damit zu gefährden. Aufs ganze gesehen, überwindet die evangelische Auffassung diese Spannungen mit dem Einsatz eben des Glaubens: indem sie diese Spannungen im Wesen der Sache gesetzt und darum von Gott selbst gewollt sieht, weiß sie, daß im Ganzen der Kirche die unmittelbare Wirkung des *πνεῦμα* über alle Spannungen hinweg doch die Einheit wahrt, weil eben das Wort eine Größe und Kraft ist, die nie leer zurückkommen kann.

VII. DAS PROBLEM DES LEHRVERFAHRENS

Aber das entbindet die Gemeinde als empirische Größe natürlich nicht davon, um der Wahrung der Wesenskirche irgendwie zu dem Tatbestand der Depravation des Worts Stellung zu nehmen. Denn weil das Sein der Wesenskirche darin liegt, daß sie Versammlung aus und in dem gottgegebenen Wort ist, liegt alles daran, daß dieses Wort auch wirklich in seiner göttlichen Urform „lauter und rein" gepredigt wird. Nicht aus Doktrinarismus, sondern gerade um der gottgesetzten und darum jenseits und über allen menschlichen Doktrinen stehenden Art des Wortes, also aus innerster religiöser Notwendigkeit muß die evangelische Kirche Kirche der reinen Lehre sein. Damit tritt

aber aus jenen oben dargelegten, im Prinzip gegebenen Spannungen für die empirische Gemeinde das Problem auf, das man populär gewöhnlich mit dem Namen „Irrlehre“ kennzeichnet. Nicht umsonst haben sich hieran stärkste Auseinandersetzungen angeschlossen, die mit nicht gewöhnlicher Anteilnahme und Hingabe von Geistlichen wie Laien durchgekämpft wurden. Denn es handelt sich um ein wirkliches und echtes Lebensproblem der evangelischen Kirche. Wie ist es zu lösen und was ist insbesondere von dem Lösungsversuch zu halten, den die altpreußische Kirche in ihrem Gesetz betreffend das Verfahren der Beanstandung der Lehre von Geistlichen vom 16. März 1910 zu verwirklichen unternommen hat?

Klar ist zunächst, daß eine Lösung im katholischen Sinn auf protestantischer Seite unmöglich ist. Im Grunde liegt ja für katholische Auffassung überhaupt kein eigentliches Problem vor, sondern lediglich der Anwendungsfall eines auch sonst möglichen juristischen Tatbestandes. Denn die Pflicht, den Glauben zu bewahren, den die Kirche kraft ihres göttlichen Stiftungscharakters auch als empirische Kirche autoritär vorschreibt, liegt als juristische Pflicht jedem Mitglied der Kirche und erst recht jedem Geistlichen ob. Bewußtes Abweichen von jener Norm ist also Ungehorsam gegen die Autorität und damit als Nichtinhalten einer juristischen Pflicht ein juristisches Vergehen, wie denn der Codex Juris Canonici die Vergehenstatbestände der Häresie usw. durchaus im Sinne der alten Tradition mit ihrer besonderen Rechtsfolge umschreibt. Tritt die Gefahr einer Lehrirrung großen Stils auf, so kann die katholische Kirche darum ein Doppeltes tun: Sie kann einmal den Tatbestand der von ihr abgelehnten Lehre und ihre eigene Position ihr gegenüber begrifflich umschreiben und sie kann ferner die ausdrückliche Annahme dieser ihrer Stellung noch besonders in die allgemeine priesterliche Gehorsamspflicht aufnehmen. Das ist etwa die Form, in der die katholische Kirche die Frage des Modernismus durch Enzyklika und Modernisteneid erledigt hat. Es handelte sich dabei um nichts als eine besondere Geltendmachung der allgemeinen Gehorsamspflicht gegenüber der Autorität der Kirche, an die der Katholik juristisch wie ethisch als an eine Grundtatsache seines restlos juridifizierten Kirchensystems gebunden ist.

Für die evangelische Auffassung ist die entsprechende Situation zunächst jeder Möglichkeit entrückt, sie durch juristischen Zwangsbefehl zu erledigen. Es handelt sich um Dinge der Wesenskirche, die vor und über dem Recht stehen, also um etwas Geistliches, und „Geistliches muß geistlich gerichtet werden“ [1]. Es handelt sich also nicht um die Anwendung von Rechtssätzen, die „lediglich der Ordnung irdischer Lebensverhältnisse dienen und denen durch äußeren Gehorsam genügt wird“, wie die Begründung jenes Gesetzes

[1] Vgl. die Begründung des Gesetzes im Kirchlichen Gesetz- und Verordnungsblatt 1909, 125 und die Ausführungen von *Kapler* in Pfarrarchiv 2, 108 f. und *Kahl* in *Deutsch-Evangelisch* 1910, Heft 1.

definiert (im letzten Gedanken freilich nicht ganz richtig, weil auch das Recht den innerlichen Gehorsam, etwa die seelische Haltung des bonus pater familias, des guten Bürgers, des rechtschaffenen Volksgenossen als Grundhaltung ansieht und nur um seiner Universalität willen sich auch gegen den rechtswidrig Gesinnten mit der Erzwingung des Gehorsams, der hier natürlich nur ein äußerer Gehorsam sein kann, begnügt). Es handelt sich aber auch um keinen Fall des Disziplinarrechts, das doch immer an Dinge des äußerlichen Verhaltens anknüpft, sondern um eine Frage, die in den innersten Gewissens- und Herzensbeziehungen des Geistlichen zum Evangelium und zum Herrn der Gemeinde zentriert ist. Darum muß das ganze Problem wie der inhaltlichen juristischen Erledigung überhaupt so insbesondere auch der spezifischen des Disziplinarrechts entzogen werden. Diese Forderung erfüllt das altpreußische Gesetz, wenn es in seinem ersten Paragraphen ausdrücklich festsetzt: „Wegen Irrlehre eines Geistlichen findet fortan ein disziplinares Einschreiten nicht statt." Aber die Wirkung dieser Gedanken geht noch weiter: weil es sich überhaupt nicht darum handeln kann, ein bestimmtes Verhalten rechtsimperativisch zu erzwingen, muß sich das ganze Verfahren lediglich darauf beschränken, etwas *festzustellen.* Es hat in diesem Sinn also nicht eine konstitutive, sondern eine ausgesprochen deklaratorische Tendenz. Das, worum es sich handelt, ist die Frage, ob der Geistliche und die Kirche in der Grundauffassung des Evangeliums übereinstimmen. Das ist wiederum etwas Geistliches und darum nur geistlich prüfbar. Aber das Vorhandensein der Identität jener Auffassung war seinerzeit die metajuristische Tatsache, auf Grund deren die Kirche den juristischen Akt der Berufung in das Amt vollzog. Die Feststellung des Nichtvorhandenseins entzieht also dem juristischen Berufungsakt das im Dasein der Wesenskirche gegebene Fundament und muß jene durch den Berufungsakt begründete Rechtsstellung des Geistlichen hinfällig machen. Es handelt sich also um keine Strafe, sondern um eine aus dem geistigen Sinn der Kirche folgende rechtsnotwendige und automatische Aufhebung eines bestimmten juristischen Verhältnisses, um die *juristische* Folge eines an sich *nicht-juristischen,* weil rein geistlichen Tatbestandes. Es handelt sich also im Lehrbeanstandungsverfahren nicht darum, einen Rechtsanspruch der Kirche zwangsmäßig gegenüber dem Gewissen des Pfarrers durchzusetzen und dieses so zu vergewaltigen. Es ist überhaupt nicht so, daß das Gewissensproblem nur auf seiten des Pfarrers gegeben ist. Sondern es ist so, daß auch auf seiten der Kirche ein Gewissensproblem und damit auch eine Gewissenspflicht vorhanden ist, so daß also *Gewissen gegen Gewissen* steht oder noch genauer gesagt, gewissensmäßige Auffassung vom Wesen des Evangeliums gegen ebenso gewissensmäßige Auffassung der gleichen Sache. Die Entscheidung dabei ist aber nicht so, daß die Auffassung der Kirche als die höherwertige die Auffassung des Pfarrers überwältigt und sein Gewissen vergewaltigt; sie erfolgt auch nicht umgekehrt so, daß die Auffassung der Kirche und ihr Gewissen vergewaltigt wird, indem man sie zwingt, die ihr gewissensmäßig untragbare

Lehre des Pfarrers doch zu ertragen. Sondern sie erfolgt so, daß die Entscheidung einfach feststellt, daß ein Auseinanderklaffen jener beiden Auffassungen stattfindet, und damit die die pfarramtliche Anstellung überhaupt erst ermöglichende geistliche Tatsache der Identität beider Auffassungen nicht mehr vorhanden ist. Damit ist aber auch, wie man mit Recht ausgeführt hat, kein Urteil über den religiösen Wert und Unwert des Glaubensstandpunktes des Geistlichen gegeben [1]. Mit anderen Worten, das ganze Verfahren scheidet sich grundsätzlich von dem katholischen System, das von Menschen gesprochene Sätze als unfehlbar glaubensentscheidende Normen hinstellen kann. Denn nach evangelischer Auffassung kann niemals das Menschenwort eines Amtsträgers das Evangelium maßgebend interpretieren und damit Menschenwort über das Gotteswort setzen — weder Papst noch Bischof, weder Synode noch Theologen-Kollegium. Das ist eben die feine Linie des 1. Clemensbriefes, an dem Urchristentum zum Katholizismus zu werden begann und die evangelische Auffassung niemals überschreiten darf: stets muß ihr *λόγος* und *πνεῦμα*, Wort und Geist *über* Amt und Recht stehen. Darum ist auch das Votum des Spruchkollegiums niemals „authentische Interpretation" des Evangeliums. Es ist nur Entscheidung eines ganz konkreten Falles und weiß sich darum als menschlich fehlbaren Spruch, der dem Gericht des Gottes, das sich im Gewissen wie in der Geschichte vollzieht, unterworfen ist, nicht anders als jeder andere menschliche Spruch auch. Damit ist wieder eine prinzipielle Entgegensetzung zum Katholizismus erreicht, dessen sakralrechtlicher Auffassung naturgemäß eine solche Lösung überhaupt nicht als Lösung gelten kann. Für die innere Demut der evangelischen Auffassung freilich entspricht die damit gegebene Haltung gerade dem ganzen religiösen und gewissensmäßigen Ernst der Situation.

Von da aus ergeben sich aber auch weitere Richtlinien für Inhalt und Form des geistlichen Verfahrens. Einmal: die objektive Größe, an der das Vorhandensein jenes Tatbestandes wie alle Lehre, die in der evangelischen Kirche auftritt, geprüft werden muß, ist die *Schrift* und *nur* die Schrift. Nicht etwa das Bekenntnis, das auch hier seiner allgemeinen Stellung nach sekundär, nicht primär zu werten ist; es ist, wie wir sahen, nach seiner eigenen Auffassung ja nicht norma normans, sondern nur norma normata. Denn die evangelische Kirche bekennt sich zu ihren Bekenntnissen nicht darum, weil sie in ihnen eine bestimmte subjektive und ihr selbst subjektiv gemäße Auffassung des Evangeliums sieht, sondern weil sie die Kerngedanken des Bekenntnisses als mit den Kerngedanken des Evangeliums wesensgleich ansieht. Es ist also im Einzelfall nicht damit Genüge getan, daß eine bestimmte Differenz zwischen der Auffassung des Predigers und einem Satz des Bekenntnisses festgestellt wird. Sondern es muß vielmehr auch festgestellt werden, wie sich dieser Satz zu dem Inhalt der Schrift verhält. Denn der Satz

---

[1] Vgl. *Kapler* a. a. O. 109.

des Bekenntnisses ist nur verpflichtend, wenn er eben mit diesem Inhalt identisch ist; ist das nicht der Fall und steht etwa der Standpunkt des Pfarrers der Schrift näher, muß die Kirche grundsätzlich selber die Auffassung ihres Bekenntnisses an der Schrift korrigieren. Und zeigt etwa der Schriftbefund, daß sich eine konkrete eindeutige Auffassung der Bibel zu diesem Punkt nicht ergibt, so muß die Kirche die Auffassung des Pfarrers wie überhaupt eine Vielheit theologischer Meinungen ertragen, weil ihr hier die Beurteilungsmöglichkeit überhaupt fehlt. Um es an konkreten Beispielen zu verdeutlichen: *Jathos* Gottesbegriff war nicht deswegen für die Kirche untragbar, weil er formell gegen Satz 1 des Apostolikums verstieß, sondern weil die glaubensmäßig erfaßte Urtatsache des persönlichen schöpferischen Gotteswillens die ganze religiöse Welt der Schrift vom ersten bis zum letzten Satz durchzieht[1]. Und umgekehrt: wenn theologische Besinnung feststellt, daß die Auffassung von der physiologischen Tatsache des natus ex Maria *virgine* den ältesten Zeugnissen unbekannt ist und an keiner Stelle des Evangeliums zur Bedingung des Heilandsglaubens gemacht ist, dann muß die Kirche eine Theologie, die ihr System ohne dieses Element aufbaut, ertragen.

Richtlinien geben sich aber auch nach der Seite der Lehre des Geistlichen selber hin. Zunächst so, daß unbedingt gefordert werden muß, daß seine Lehre als eine *Einheit* geprüft werden muß. Einmal in dem Sinn, daß das ganze kanzelmäßige wie außenkanzelmäßige Wirken des Geistlichen herangezogen werden muß — nicht nur um der sittlichen Einheit der Persönlichkeit willen, die keine doppelte Moral für Predigt und Vortrag oder Schriftstellerei kennt[2], sondern auch, weil Lehre jede auf Darlegung und Auswirkung christlich-religiöser Ueberzeugungen gerichtete Tätigkeit ist. Dann aber auch in dem Sinn, daß nicht einzelne herausgerissene Sätze, sondern daß das ganze inhaltlich zusammenhängende System seiner theologischen Anschauungen zum Gegenstand der Erörterung gemacht wird, wie es ebenso nicht an einzelnen Sätzen der Schrift, sondern an dem ganzen organischen Gefüge der in ihr gegebenen Glaubensgedanken zu messen ist. Damit entsteht freilich zugleich eine prinzipielle Schwierigkeit. Wie dort die Inhalte des glaubensmäßig Erfaßten, so stellen hier die Geisttatsachen der Schrift zunächst eine Reihe eben *irrationaler Tatbestände* dar, die als solche an sich nicht rational völlig erfaßbar sind. Dem entspricht es, wenn alle religiöse Sprache wie die Sprache der Schrift insbesondere diese Dinge zunächst in bild- und gleichnishafter Form zum Ausdruck zu bringen sucht. Alle theologische Erfassung aber bedeutet *begriffliche* Ausprägung und systematische Verbindung dieser Elemente zu einer Einheit. Das heißt aber, daß nicht nur die einzelnen Tatsachen des religiösen Lebens wie der biblischen Botschaft begrifflich, d. h. mit Hilfe der

---

[1] Vgl. die Entscheidung des Spruchkollegiums im kirchl. Gesetzes-Verordnungsblatt 1911, 31 ff.

[2] Vgl. die amtliche Begründung, a. a. O. 122.

Ratio umgrenzt, sondern daß auch ihre Verbindung zu einem Ganzen zwar aus einem vielleicht intuitiv erfaßten Einheitspunkt, aber doch durch dessen Erfassung in der Ratio erfolgt. Insofern Theologie systematische Wissenschaft ist und das Wesen dieser Wissenschaftsform Begriff und logische Verknüpfung der Begriffe zu einem System ist, ist sie Versuch, einen irrationalen Tatbestand mit der Ratio zu erfassen, ein Versuch, der, wie wir früher zeigten, um der Einheit des Menschen willen gemacht werden muß und doch nie ganz, sondern höchstens in gewissen Annäherungen gelingen kann und dem man auch nicht durch den Rückzug auf eine Theologie der Paradoxie entgehen kann, denn eben in der Formulierung der Paradoxie steckt schon deren begriffliche Ausprägung und zugleich der Ansatz zum System. Darum bedeutet das rationale Element, das in aller Theologie drin steckt, auch stets die Gefahr einer Verkürzung und Verengung des Evangeliums, oder anders gesprochen, die unaufhebbare Inadäquatheit jeder Theologie zur Schrift. Eben diese Inadäquatheit, die auf beiden Seiten, der Lehre des Pfarrers wie der Lehre der Kirche vorliegt, gilt es zu berücksichtigen, wenn man das theologische Gedankensystem des Pfarrers hier, und das, was man als System der Gedanken der Schrift, dort einander gegenüberstellt. Das heißt also: wenn man auch die Totalität beider Anschauungen miteinander konfrontieren will und infolgedessen ihr jeweiliges System zu Hilfe nehmen muß, so kommt es doch nicht eigentlich darauf an, die Systeme als solche miteinander zu vergleichen, sondern die hinter jedem System stehende und sich in diesem ausprägende religiöse Welt- und Glaubensstellung. Darum wird diese Vergleichung um so deutlicher und fehlerfreier werden, je mehr sie sich mit den fundamentalen Faktoren der christlichen Glaubenswelt beschäftigt, und damit tritt, wie für die Beurteilung jeder Theologie, so auch im Lehrverfahren die Unterscheidung zentraler und peripherer Positionen in Lehr- und Bekenntnisstand in Wirksamkeit. Um es an einem Beispiel zu belegen: es ist etwas grundsätzlich anderes, wenn ein Geistlicher die evangelische Auffassung des Gerechtwerdens allein durch den Glauben zugunsten der katholischen Position verläßt, also das Grundfundament reformatorischen Glaubensverständnisses aufgibt, oder ob er von den Bekenntnissen bei einem so komplizierten Problem wie der Eschatologie etwa in Einzelpunkten abweicht, für die sich bei den unendlichen Schwierigkeiten im Tatbestand der Schrift theologisch einwandfreie und erschöpfende Aussagen kaum machen lassen. Die Abgrenzung der zentralen und peripherischen Punkte ist als Möglichkeit freilich manchmal in Frage gestellt worden; sie mag im einzelnen Schwierigkeiten haben — daß sie aber an sich vorgenommen werden kann, zeigt nicht nur das eben genannte Beispiel, sondern die doch von einer Mehrheit der Rechten, die also gewiß nicht im Verdacht der Bekenntnisfeindschaft und der Bekenntniserweichung steht, vorgenommenen Präambelformulierung der altpreußischen Verfassung selber. Wenn sie die berühmte christozentrische Formulierung gibt, die den gemeinsamen Inhalt der sich von hier abzweigenden

Teilbekenntnisse formuliert, dann formuliert sie damit zugleich das, was ihr der zentrale Inhalt allen Bekenntnisses und allen Christentums überhaupt ist, hebt also etwas heraus, das selber nicht peripherisch ist, wohl aber von anderen peripherischen Elementen umgeben sein kann, wie etwa den unter sich differierenden Bestandteilen der sonderkonfessionellen Einzelbekenntnisse. Die ganze Eigenart des mit diesen Zusammenhängen charakterisierten Problems bedingt also, daß die Durchführung des Verfahrens in seiner geistig-geistlichen Eigenart ebenso als ein theologisches Lehrgespräch wie eine gewissensmäßige Auseinandersetzung geführt werden muß. Deshalb ist es mit Recht den Vergröberungen und Uebertreibungen, die in einer so großen Körperschaft wie der einer Synode unausbleiblich sind, entzogen und in ein kleines Gremium qualifizierter Persönlichkeiten verlegt; deswegen hat aber auch die Praxis mit Recht dazu geführt, die eigentliche Führung der Verhandlung nicht einem Juristen, sondern einem Geistlichen zu übertragen.

Noch zwei andere Faktoren gilt es um der Geistlichkeit der Sache willen zu berücksichtigen. Beide sind gleicherweise verwurzelt in dem, was wir früher als den höchstpersönlichen Charakter aller evangelischen Predigt herausstellten. Einmal: bei der Beurteilung jeder einzelnen Wendung der Predigt ist sowohl in Ansatz zu bringen die Eigenart der lokalen seelsorgerlichen Verhältnisse, wie der Sinnzusammenhang und die Zwecksetzung, unter der die Aeußerung steht. Unter anderem homiletischem Gesetz steht die schlichte heilstatsachenbegründete Predigt in einer an Bibel und Gesangbuch gewöhnten gläubigen Gemeinde des Landes und die missionarisch-apologetische Predigt in einer Großstadtkirche, die es mit einer weltanschaulich unsicheren, in allen modernen Strömungen umhergetriebenen, aber doch das Heil in Christus suchenden Gemeinde zu tun hat und diese ebenso führen wie ihren Zweifeln begegnen will. In allem missionarisch-apologetischem Reden steckt seit der Areopagrede des Paulus um ihres Wesens willen mindestens der Form nach ein Stück Akkomodation; darum haben hier Wendungen, Begriffe und Formeln ein relatives Recht, die man in rein theologischer und rein religiöser Sprache vielleicht vermeiden würde. Um es etwa an einem Beispiel zu erläutern: Eine Theologe wie *Martin Kähler* konnte von seiner Fragestellung aus mit Recht an der Formel „das Absolute“ Anstoß nehmen, weil ihm darin nicht die willensmäßige und persönliche Eigenart des christlichen Gottesbegriffs zum Ausdruck zu kommen schien; für die moderne Welt unserer Tage, die in Relativismen unterzugehen droht und in letzter Konsesequenz selber den Gottesbegriff zu relativieren sucht (man denke an den „jüdischen“ und den „deutschen Gott“), mag gerade die Formel des Absoluten, die die mit allem Irdisch-Natürlichen unverworrene, in schlechthinniger Weltmächtigkeit und schlechthinnig überweltlicher Erhabenheit sich offenbarende Art Gottes, wie ihn die Schrift bezeugt, zum Ausdruck bringt, ein Führer zur vollen Tiefe der Gotterkenntnis sein. Es kommt also stets nicht darauf an, wie gewisse Wendungen der Predigt an sich zu werten sind, son-

dern wohin der Prediger seine Gemeinde mit diesen Wendungen führen will. Das muß bei der Beurteilung der Lehre unbedingt berücksichtigt werden.

Und noch ein anderes muß berücksichtigt werden. Wenn die evangelische Predigt ihrem Sinn nach nicht intellektuelle Mitteilung rationaler Gotteserkenntnis und Lehre ist, sondern ein Zeugen und Bezeugen des Heils aus lebendiger Ergriffenheit des Herzens, dann bedeutet das nichts anderes, als daß die Predigt nur erfolgen kann aus unmittelbarem lebendigem religiösem Besitzstand. Damit tritt aber eine erneute Spannung allerstärkster Art auf. Der Geistliche soll die Totalität des Evangeliums und soll sie aus eigenem lebendigem Besitz bezeugen — niemals ist er aber doch ganz in dem Besitz dieser Totalität. Nicht allein deswegen, weil nicht nur der gereifte und erfahrene, am Ende eines ganzen Lebens stehende geprüfte Christ als Pfarrer wirkt, sondern auch der junge, am Anfang auch seines geistlichen Lebens stehende Theologe, der noch mitten unter dem Gesetz des Reifens und Werdens gerade in geistlicher Beziehung steht. Sondern vor allem deshalb, weil alles Christenleben, auch das der großen und ganz großen Männer der christlichen Kirche, unter dem Gesetz dieses Reifens und Werdens bis ans Ende der Tage steht, und darum auch unter dem Gesetz der Unvollkommenheit, der Ungenüge und des Irrens. Nur Einer hatte nach evangelischer Auffassung die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und darum ist er der Heiland, der Mittler, der mit Gott wesenseine Herr der Gemeinde; alle andern aber stehen unter dem Wort des Paulus: „*Nicht daß ichs schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ichs auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin*“ [1]. Eben diese Tatsache, daß, wie jeder Christ, so auch jeder Pfarrer, auf die Totalität des Evangeliums gesehen, stets nur im Teilbesitz des Evangeliums als eines lebendig erworbenen eigenen Gutes ist, gilt es, in der Prüfung und Wertung der Lehre ebenfalls lebendig zu erfassen. Man kann also dem jungen Pfarrer keinen Vorwurf machen, der dann, wenn ihm das „Wie“ der Christologie wankend geworden oder überhaupt noch nicht zum Abschluß gekommen ist, sich in seiner Wortverkündung vor allem auf die ihn vielleicht zu allererst und zu allertiefst bestimmende *ethische* Forderung des Evangeliums stützt — die Situation, in der sich vielleicht mancher von der Theologie der Krisis und des ethischen Radikalismus kommende junge Theologe befindet; man darf umgekehrt keinen Anstoß daran nehmen, wenn ein anderer — und das wird die Situation manches älteren, aus der Tradition der lutherischen Orthodoxie älteren Stils kommenden Pfarrers sein — den ungeheuren ethischen Problemen der Gegenwart, etwa Kirche und Pazifismus, Kirche und Sozialismus, in Unsicherheit über die wahrhaft biblische Stellung in der Predigt ausweicht und sich auf die Verkündung des großen „Gerecht allein durch den Glauben“ beschränkt. Ja, die Stellung dieser beiden wird in den gedachten Fällen als die tiefere in Ge-

---

[1] Phil. 3, 12.

wissensnot und darum Gewissensbindung gegründete auch die christlichere sein als die von anderen, die einfach ungeprüft die Sätze ihres alten Kollegheftes oder auch der Artikel ihres theologischen Leibblattes weitergeben. Freilich, gerechtfertigt ist diese Stellung nur dann, wenn zwei Voraussetzungen erfüllt sind: einmal die, daß beide wirklich von Christus Jesus ergriffen sind und daß über ihrem Leben ganz groß und ganz bewußt die innerste Gewissensentscheidung des „Herr ist Jesus" steht. Und dann, daß beide sich bewußt sind, in jener Begrenzung etwas Unvollkommenes und Ungenügendes zu besitzen, daß sie darum zugleich unter der Not dieses Unvollkommenen und Ungenügenden als einer wirklichen Gewissensnot stehen und so das leidenschaftliche Ringen haben, zur Ganzheit zu kommen: „*Ich strecke mich zu dem, das da vorne ist und jage nach dem vorgestreckten Ziele*"[1]. Oder anders formuliert: Es muß vorhanden sein der *Besitz im Zentralen* und der *Wille zum Totalen.* Solange dies gegeben ist, kann die Kirche und muß die Kirche sehr viel von einem „Noch nicht" tragen, darum, weil sie auch als predigende Kirche nicht die katholische Kirche intellektueller Autoritäten, sondern die Kirche der im Gewissen ergriffenen und ihres Heils gewissen, aber doch noch mitten in aller Spannung dieser Welt stehender und sich nur in eschatologischer Hoffnung vollendender Menschen ist. Auch darin ist sie in tiefstem Sinne die Kirche Luthers.

Zwei Einwände sind noch zu widerlegen. Einmal der: ist es nicht eine unmögliche Last, die damit dem Pfarrer aufgelegt ist? Hier wird die Antwort sein: Die Last ist gewiß vom Menschen aus gesehen eine unmögliche Last, aber sie ist nicht unmöglicher als die Last, die nach evangelischer Auffassung jedem Christen auferlegt ist, von dem auch hierin der Pfarrer nicht geschieden ist. Aber auch von dieser Last gilt das Wort: „*Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch*". Die Hilfe ist auch hier die, daß aller evangelische Glaube im Gebet werdender Glaube ist und daß alles Gebet nach evangelischer Auffassung Gebet unter der lebendigen Wirkung von Gottes Wort ist, so daß also die Seele des Pfarrers stets in lebendiger Hingegebenheit zu Gottes Geist steht, der, weil Er selbst die Fülle ist, ihn in allem Ringen immer tiefer in die Fülle hineinführt. Es geht hier in die letzten und innerlichsten Dinge des besonderen evangelischen Typus des Christseins hinein — aber man muß sie berühren, um dem Mißverständnis zu begegnen, als wenn der juristisch verfestigten Sakramentsmagie des Weiheaktes und der formalen Lehrautorität der katholischen Kirche die evangelische Kirche in dem, was das Objektive angeht, mit dem reinen Vakuum eines schrankenlosen Subjektivismus gegenüber steht. *Das Objektive ist auch da,* nur hat es, wie man sieht, *ganz streng-geistige und gewissensethische* Art und steht eben darum, wie evangelische Auffassung meint, dem pneumatischen

---

[1] Phil. 3, 13 f., vgl. hierzu auch die tiefen Ausführungen von *Philipps* auf der verfassungsgebenden preußischen Kirchenversammlung, Verhandlungsbericht 317.

Charakter des Urchristentums näher als die durch den römisch-rechtlichen Ordnungsgedanken allzu stark stilisierte und damit einseitig verengte katholische Auffassung. — Der andere Einwand wird sein: ist der Kirche eine solche Auffassung nicht völlig unerträglich, weil damit die stete Gefahr einer Verkürzung des Evangeliums gegeben ist, die der Protestantismus gerade dem Katholizismus zum Vorwurf macht und darum selber um jeden Preis vermeiden muß? Demgegenüber wird man sich darauf besinnen müssen, daß allerdings nach evangelischer Auffassung nicht nur die Lehre eines einzelnen Pfarrers, sondern gerade auch die evangelische Kirche selbst stets und ständig der Gefahr der Verkürzung ausgesetzt ist. Eben deswegen, weil sie nicht wie in der katholischen Auffassung eine institutionell und diesseitig antizipierte Erscheinungsform des Reichs Gottes ist, sondern mit ihrer ewigen Sendung und der damit gebundenen Sendungsgewißheit auch mitten in der eschatologischen Spannung dieser Zeitlichkeit steht. Ja, man kann sogar sagen, daß die Gefahr einer Verkürzung viel stärker als in Lehrirrungen eines einzelnen Pfarrers in den Lehrirrungen ganzer Epochen liegt, die auch in oft vermeintlich ganz orthodoxen Lehrausprägungen herrschten: man denke an die entwicklungsoptimistische Auffassung des Reichs Gottes, wie sie vor dem einsetzenden theologischen Umschwung zu Anfang der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts fast die ganze deutsche Theologie beherrschte oder man denke an das vielleicht eindrucksvollste Beispiel, die ethische Verkürzung, die die Predigt des deutschen Luthertums im 19. Jahrhundert nach der Seite der aktivistischen wie insbesondere der sozial-ethischen Auswirkung des Evangeliums erlitten hat. Aber eben: indem die evangelische Kirche sich bewußt als fehlbare und darum der Verkürzungsgefahr unterliegende Kirche, die nicht Reich Gottes ist, weiß, ist sie mit der darin liegenden Mahnung zur steten Haltung innerer Buße und Selbstbesinnung ganz anders gegen die Gefahr einer *definitiven* Verkürzung gewahrt als die katholische Kirche, die mit ihrer Lehrautorität die mit den Denkmitteln des römischen Geistes geprägte und damit doch eben individuell verengte Dogmatik und ihre dadurch gegebenen Verkürzung des Evangeliums als unfehlbare und damit unrevidierbare Glaubensnorm stabiliert hat. Dem steht eben die Vielheit protestantischer Theologie und Dogmatik, die dem katholischen ordnungschristlichen Sinn so unfaßbar ist, als schlechthin notwendiges Wesensstück evangelisch-geistlichen Lebens gegenüber. Noch jede neue theologische Bewegung auf protestantischer Seite, auch die radikalste und gerade die radikalste, ist im tiefsten Grund zu verstehen gewesen als Protest und Korrektur gegen Verengungen und Begrenztheiten der bisher „herrschenden Lehre", wie sie entsprechend damit auch noch stets die anderen gleichzeitigen theologischen Richtungen zu innerlicher Auseinandersetzung und damit zur Selbstkritik, Selbstbesinnung und Selbstvertiefung bestimmt hat. Denn alle evangelische Theologie, die der Rechten wie der Linken, ist noch stets in dem Sinne orientiert gewesen, daß sie christliches Leben und christliche Gedanken erfassen

und verstehen wollte aus dem einen immer tiefer und wesensreiner zu erfassender Ursinn der Botschaft Jesu selbst. In dem Sinn ist die Auseinandersetzung der Theologie die Selbstbesinnung der Kirche auf ihre Lehre unter dem Gesichtspunkt des steten Sichstreckens nach der ganzen Tiefe und der vollen Weitschaft der biblischen Botschaft.

Das heißt aber: Die Situation des Pfarrers ist im Grunde keine andere als die der ganzen Kirche; er ist eben auch hierin ganz ein Glied der Kirche, das aus dem Lebensgesetz des Ganzen lebt und so selbst ein Stück Kirche ist. In keinem anderen Sinne freilich, wie das gleiche auch für jeden Laien gilt. Aber auch rein praktisch wird der Gefahr der Verkürzung des Evangeliums in der Realität des kirchlichen Lebens wirksam begegnet. Denn der evangelische Gemeindegottesdienst erschöpft sich bekanntlich nicht in der Predigt des Pfarrers, sondern er ist als Gottesdienst der singenden, betenden und hörenden Gemeinde eingeschlossen in Liturgie und Kirchenlied. Indem im Lied das bekennende Wort der großen christlichen und reformatorischen Väter tönende Gestalt wird, tritt hier die Gemeinde, über die Subjektivität des Predigers und über die Subjektivität ihrer selbst hinaus in die große sich über alle Zeiten spannende Gemeinschaft der Gläubigen und damit in die Ganzheit der Wesenskirche ein, die ihre Subjektivität in sich auf*nimmt* und auf*hebt*. Indem die Liturgie aus Schriftwort und am Schriftwort gewonnenem Gebet besteht, tritt die Gemeinde und ihr Prediger jenseits der individualisierend begrenzten Wirkung ihrer konkreten Wortverkündung unter die majestätische Urgewalt des göttlichen Wortes selber, das jenseits aller verdeutlichenden und verengenden menschlichen Rede an die Herzen schlägt. Man kann also sagen: prinzipiell und praktisch kommt in jedem Gottesdienst die Fülle der von der Kirche durch die Jahrhunderte gewonnenen und bewahrten Erkenntnis des Evangeliums irgendwie zum Ausdruck. Lied und Liturgie sind so die ebenso notwendigen wie wirksamen Korrekturen gegen die Verkürzung, die die Individualität jeder Predigt und jedes Predigers mit sich bringt. Dem entspricht es auch, daß die evangelisch-kirchliche Sitte dem ältesten Bekenntnis, dem Apostolikum, einen hervorragenden Platz im Gottesdienst einräumt: nicht den subjektiven, allen Schranken und Schwächen des menschlichen Herzens wie einst Petrus unterliegenden Stand des Bekenntnisses dieser Gemeinde soll es widerspiegeln, sondern den in mit und unter seinen Worten gegebenen religiösen Besitz der im Wort verfaßten Wesenskirche. So ist es für den subjektiven Glaubensstand der Gemeinde ein Hinweis „*auf das vorgestreckte Ziel, das Kleinod, welches vorhält die himmlische Berufung Gottes in Christus Jesu*“ [1].

Wir sehen also, daß auch hier sich in der Kirche des Worts alles auf das Wort zurückführt. Von dort aus können wir auch die Auseinandersetzung mit zwei das Lehrbeanstandungsverfahren der evangelischen Kirche von verschiedenen Seiten her scharf kritisierenden Juristen vollziehen. Es ist nicht

[1] Phil. 3, 14.

richtig, wenn *Sohm*[1] meinte, im Lehrbeanstandungsgesetz „werde die Lehrfrage als Rechtsfrage behandelt und zwar unmittelbar, unverschleiert, ausgesprochenermaßen, weit entschiedener" als im bisherigen Recht, wo sie „im Verwaltungsrecht, nach freiem Ermessen" erledigt wurde. In ihm „wolle der natürliche Mensch dem Glauben mit gelindem Zwang, mit dem Schwert des Rechts zu Hilfe kommen"; der kirchliche Gerichtshof erhalte in ihm „von Rechts wegen die höchste Lehrgewalt, Macht über das Evangelium", und das bedeute für den Pfarrer „Herabsetzung der Persönlichkeit", also „Strafe schwerster Art". Denn der Sinn des Gesetzes ist gerade, wie wir sahen, das Problem der Lehre nicht mit Hilfe juristischer Imperative zu erledigen, sondern es seiner Art nach der inhaltlich-juristischen Regelung zu entziehen, also nicht nur nicht vom „Schwert des Rechts", dem zwangsmäßig durchzusetzenden Imperativ in Sachen der Lehre grundsätzlich abzusehen, sondern auch positiv das Verfahren als eine jenseits juridischer Normen sich vollziehende Auseinandersetzung und Feststellung geistlicher Dinge aufzubauen. Oder anders gefaßt: Das, was als Rechtsnorm im Lehrbeanstandungsgesetz enthalten ist, dient gerade dazu, innerhalb des Rechtslebens der Landeskirche einen Raum frei zu machen, in dem eine geistliche Sache zu geistlicher Erledigung kommt. Das heißt: der Rechtssatz hat hier genau die gleiche Funktion wie in den anderen Fällen zu vollziehen, wo das Leben der Rechtskirche und das Leben der Wesenskirche aneinanderstoßen: mit einem Trennungsschnitt, der negativ die sonstige Wirkung der allgemeinen Rechtsnormen aufhören läßt, den Raum frei zu machen für die Entfaltung des geistig-religiösen, sich im Ethos gewissensmäßiger Bindung vollziehenden Lebens, ohne aber in diesen Raum selber noch rechtsnormmäßig hineinzuwirken. Die Entscheidung aber ist keine Entscheidung, die eine Wertung der sittlichen Persönlichkeit des Pfarrers zum Inhalt oder Gegenstand hat: es wird, wie wir sahen, nur festgestellt, daß Gewissenspflicht des Pfarrers und Gewissenspflicht der Kirche auseinander klaffen und damit die Voraussetzung der Identität der Auffassung des Evangeliums, aus der heraus man nur im Auftrag der Kirche Pfarramt ausüben kann, nicht mehr gegeben ist. So kann die Auflösung des pfarramtlichen Verhältnisses wohl Rechtsfolge sein, ohne zugleich Strafe zu sein. Weil der Spruch nur die Sachlage des konkreten Falles feststellt, gibt er selber keine Norm, geschweige denn eine neue Norm, ist also nicht Ausübung irgendeines, geschweige denn eines über dem Evangelium stehenden Lehramts; weil der Spruch aber bloße *Feststellung* jener Sachlage ist, ist er gerade wesensmäßig nicht Rechtsimperativ, geschweige denn, daß er in das Gewissen des Pfarrers rechtszwingend einwirken will. Das, worum es sich handelt, ist nichts anderes als jene Art des Gewissenskonfliktes, die in den verschiedensten Formen überall dort auftreten kann, wo jemand zugleich *Persönlichkeit* und *dienendes Glied eines Organismus* ist. Es ist unkonsequent, wenn

[1] Im „Tag" 1909, Nr. 274, 23.

Sohm und mit ihm *Erich Foerster* das Lehrverfahren der Kirche zwar verneinen, aber doch für die Gemeinde auf dem Standpunkt stehen, daß für sie „die Ungeeignetheit des geistlichen festgestellt werden kann", „sofern der Geistliche ihr nicht die Lehre bringt, welche sie" — zu ergänzen ist: nach ihrem Bekenntnisstand — „zu erwarten berechtigt war". Damit ist im Prinzip der Standpunkt des Lehrbeanstandungsgesetzes anerkannt, nur eben für einen quantitativ kleineren Kreis oder auch, wie man vielleicht sagen könnte, für eine independentistisch gefärbte Auffassung der Kirche. Aber eine qualitative Aenderung der Auffassung, daß Identität der Lehrauffassung Voraussetzung für Verleihung und Bestand des Pfarramtes ist, ist in keiner Weise erfolgt.

Umgekehrt hat *Bredt* dem Lehrbeanstandungsgesetz vorgeworfen, es sei „eine Zivilprozeßordnung ohne Bürgerliches Gesetzbuch": der Richter wisse, in welcher Art Verfahren er urteilen solle, aber er wisse nicht, nach welchem Gesetz er urteilen solle [1]. Das ist, wie wir sahen, als Umschreibung des gegenwärtigen Tatbestandes des Lehrverfahrens entweder falsch, oder es verlangt eine unevangelische Sache. Es ist falsch, wenn es bedeuten soll, daß den Mitgliedern des Spruchkollegiums für ihr Urteil die objektiven Maßstäbe fehlen, wie sie der Prozeßrichter in dem seinem Urteil zugrunde liegenden materiellen Recht hat. Denn diese Maßstäbe hat das Spruchkollegium in der Schrift, an der alle Lehre zu prüfen ist: sie urteilen nicht als Individualisten, sondern als Persönlichkeiten, die sich unter eine objektive Geistgröße stellen. Indem es sich freilich um ein nicht juristisches, sondern religiös-ethisches Gut handelt, versagt der Vergleich mit dem Richter allerdings nach der anderen Seite und muß er auch um des Wesens der Sache willen versagen. Denn die Bibel enthält allerdings nicht „Normen" in der Art eines Gesetzes, eben weil sie *Evangelium* ist und damit jenseits des Begriffs wie der Form des Gesetzes steht: sie redet ins Gewissen und für das Gewissen, gibt aber nicht legalistische Ethik geschweige denn legalistische Glaubensnormen. Würde man die Bibel in solchem Sinne als „Bürgerliches Gesetzbuch" der „Zivilprozeßordnung" des Lehrbeanstandungsgesetzes unterlegen, so würde man in dem Fehler vor-evangelisch-alttestamentarischer Auffassung der Frohbotschaft verfallen, wie man sie mit Recht bestimmten Positionen des historischen Kalvinismus insbesondere angelsächsischer Prägung zum Vorwurf gemacht hat. Würde man, wie es *Bredt* [2] anscheinend will, verlangen, daß die Kirche durch ihre synodalen Organe weitere, über die Bekenntnisse hinausgehende und das Resultat des Verfahrens für gewisse Fälle vorausbestimmende Normen erläßt, so würde das bedeuten, daß man nach katholischer Auffassung eben doch wieder Menschenwort über Gotteswort setzt; neben einen Papalkatholizismus würde ein Synodalkatholizismus treten. Hier würde *Sohms* Vorwurf, daß „Macht über das Evangelium aufgerichtet würde", mit Recht zutreffen, wie er eben deswegen, weil das Lehrbeanstandungsgesetz bewußt

---

[1] *Bredt*, Neues preußisches Kirchenrecht 689. [2] A. a. O. 691.

eine solche Lösung vermeidet, diesem gegenüber nicht zutrifft. Möglich wäre ja immerhin, daß *Bredt* sich diese Normierung so denkt, daß auch sie nur so weit wirksam ist, als sie wirklich das Evangelium zum Ausdruck bringt, also sich bewußt unter das Evangelium stellt. Aber dann würde eine *prinzipielle* Aenderung des gegenwärtigen Tatbestandes doch nicht erreicht werden, um die es *Bredt* grade zu tun ist, und zudem auch *praktisch* an keiner einzelnen Stelle etwas geändert werden. Denn entweder bricht sich für den konkreten Fall jene von der Synode oder einer anderen Instanz gesetzte Formulierung am Evangelium, weil sie das Evangelium nicht zum vollen Ausdruck bringt, dann ist sie als Verfahrensgrundlage überhaupt wirkungslos, oder sie entspricht dem Evangelium, dann würde der Spruch des Kollegiums auch ohne ihre Existenz im gleichen Sinne ausfallen.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage des sog. *Präambelstreits* in der verfassunggebenden altpreußischen Kirchenversammlung. Der Verfassungsentwurf des Oberkirchenrats wie der des Generalsynodalvorstandes hatten als maßgebenden Satz des Vorspruchs formuliert, die Kirche stehe „getreu dem Erbe der Väter auf dem in der Heiligen Schrift gegebenen, in den Bekenntnissen der Reformation bezeugten Evangelium", die verfassunggebende Versammlung dafür die jetzige, längere Fassung gesetzt. Eine inhaltliche Erweiterung war damit an sich nicht vorgenommen worden, denn die Aufzählung einzelner Bekenntnisse, die vorher nur summarisch genannt waren, hat, wie die Fassung zeigt, lediglich exemplifikativen Charakter und die Bezeichnung des Evangeliums als das „von Jesus Christus, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Herrn der Kirche", trifft nicht nur das, was das Neue Testament, sondern auch das, was die reformatorischen Bekenntnisschriften selbst als den zentralen Sinn des Evangeliums ansehen[1]. Gegen den Glaubensinhalt dieses Satzes wurden denn auch von keiner Seite der Versammlung, auch nicht von den Gegnern der neuen Formulierung, irgendwelche Einwendungen erhoben; im Gegenteil, man bekannte sich ausdrücklich zu ihm[2]. Aber man befürchtete von der neuen Fassung, daß sie die Absicht habe, entgegen den evangelischen Grundauffassungen eine lehrgesetzliche Bindung aufzurichten, die die Bekenntnisse über die Schrift stellen, sie mit juristischen Zwangsmitteln durchführen und so die Synode katholisierend als authentische Auslegerin über die Schrift setzen sollte[3]. Diese Absicht wurde zwar von führenden Vertretern der Vereinigten Rechten verneint[4], sie wurde aber von andern ebenso be-

[1] Vgl. Röm. 4, 24, Joh. 1, 29, Apg. 4, 12, und Schmalkaldische Artikel Pass. II Art. I [J. T. Müller 300].

[2] Vgl. aus dem Verhandlungsbericht *Kahl* als Vertreter der Mitte 271, *Radecke* als Vertreter der Linken, *Philipps* über die Stellungnahme im Ausschuß 314.

[3] Vgl. *Kahl* 100 f., 264 f., *Radecke* 286, *Schmitz* 308, *Eger* 323, 332, *v. Soden* 371 und die offiziellen Erklärungen der Gruppen 1341, 1348, 1352, 1353, 1482 f., 1483, 1484.

[4] *Zöllner* 229, *Axenfeld* 250, *Schäder* 321, *Haußleiter* 338.

jaht[1]. Dazu kam, daß von derselben kirchenpolitischen Seite außerhalb der Versammlung[2] wie innerhalb derselben[3] an eine lehrgesetzliche Entscheidung der alten theologischen, auf Differenzen in den Auffassungen der biblischen Berichte selbst zurückgehenden Streitfrage über das „Wie" der Auferstehung und an eine Abdrängung des kirchlichen Liberalismus gedacht schien, trotzdem dieser eben jetzt in kirchengeschichtlich denkwürdiger Form sein Bekenntnis zur Absolutheit des Christentums und seinen entschlossenen Willen gegen jede rationalisierende, relativistische und kulturkompromißliche Verkürzung des Evangeliums ablegte[4]. Auch über das Verhältnis von Glaube und Recht bestanden bedenkliche Unklarheiten[5] und einzelne Stellen legten ein völliges Unverständnis für die Aufgaben evangelischer Theologie an den Tag[6]. Alles das führte dazu, daß auch der theologische wie der juristische Vertreter des Oberkirchenrats[7] sich ausdrücklich die Bedenken der Minderheit zu eigen machten. Trotzdem brachte die Vereinigte Rechte mit 127 gegen 81 Stimmen der Minderheit ihre Fassung zur Annahme. Der Widerstand der Minderheit bewirkte aber doch, daß die Vereinigte Rechte in einer offiziellen Erklärung[8] den Sinn ihrer Präambelfassung auf den glaubensmäßigen Inhalt, aber nicht auf die Entscheidung theologischer Streitfragen über das „*Wie*" der Auferstehung abstellte und zugleich den Gedanken einer lehrgesetzlichen Bindung ausdrücklich ablehnte. Das entsprach der früheren Auffassung hervorragender theologischer Führer auf ihrer Seite[9] wurde aber nunmehr auch von ihrer Gesamtheit aufgenommen und ist als maßgebende historische Interpretation der Präambel zu betrachten. Damit näherte sie sich der Sache nach zugleich der Auffassung der Minderheit und stellte wenigstens nachträglich den Boden für eine einheitliche Gesamtauffassung der Kirche her. Als deren Inhalt können wir also nunmehr auf Grund des Dargelegten feststellen: *Erstens:* Das Evangelium ist für die Auffassung der Kirche nach seinem *zentralen* Sinn Evangelium von dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der der Sohn des lebendigen Gottes und der Herr der Kirche ist. *Zweitens:* Das Bekenntnis der Präambel hat religiöse, nicht lehrgesetzliche Bedeutung: es hebt zwar die allen in der altpreußischen Kirche geltenden Sonderbekenntnissen gemeinsamen Glaubenspositionen nachdrücklich heraus und erhebt diese damit zu einer Union des explikativen Consensus; die Bindung des Pfarrers ist aber, evangelischen Grundsätzen getreu, eine solche im Gewissen und nicht nach katholischem Sinn durch juristisches Zwangsgesetz. *Drittens:* Alle theologische Lehre ist nach wie vor unmittelbar an der

---

[1] *Gerß* 345, 352, *Hennes* 358 und mindestens unklar *Zöllner* 227.

[2] Vgl. *Kahl* 264. [3] *Zöllner* 228, *Gerß* 343, *Hennes* 355, *Grünweller* 296.

[4] Vgl. *Radecke* 279ff.

[5] Vgl. die Auseinandersetzung *Zöllner—Kahl* 226f. und *v. Soden* 371.

[6] Vgl. die Auseinandersetzung *Hennes—v. Soden* 358—65 und *Grünweller* 296.

[7] *Kaftan* 294, *Möller* 1350. [8] *Graf v. Seidlitz-Sandreczki* 1349.

[9] *Feine* 90ff., *Axenfeld* 250, *Schäder* 321, *Haußleiter* 338, *Philipps* 315.

Schrift zu prüfen, über die sich die Präambel nicht stellen will, sondern die sie nur ehrfürchtig bezeugt und bekennt. Die grundlegenden Auffassungen der deutschen Reformation über das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis und von Glaube und Recht sind also gewahrt. *Viertens:* Für die juristische Betrachtung kommt der Präambel nur insofern Bedeutung zu, als in ihr die Identität der evangelischen Kirche der altpreußischen Union mit der bisherigen Landeskirche der älteren Provinzen Preußens festgestellt wird: es handelt sich nicht um eine neue, sondern lediglich um eine neuverfaßte Kirche, die mit jener denselben Glaubensgrund und damit auch die konfessionelle Wesenseinheit besitzt.

Mit dem, was die Verfassung unter dem Begriff „Pfarramt" versteht, ist das Kernstück des pfarrerlichen Tuns umschrieben, aber nicht seine Gesamtheit erschöpft. Neben der geistlichen Führung als der Summe alles wortverkündenden und seelsorgerlichen Tuns steht vielmehr noch eine zweite Reihe von Handlungen des Pfarrers, die es mit dem spezifischen Rechtsleben der Gemeinde zu tun haben. Indem dies Rechtsleben aber ein genossenschaftliches Rechtsleben ist, ergibt sich, daß das entsprechende Handeln des Pfarrers ebenso in dies genossenschaftliche Handeln eingegliedert sein muß, wie es nur im Zusammenhang mit diesem genossenschaftlichen Leben rechtsverpflichtende Kraft gewinnen kann. Daraus folgt aber einmal, daß diese Seite des pfarramtlichen Tuns der Art nach mit strengster begrifflicher Schärfe von allem seelsorgerlich-wortverwaltendem Tun zu trennen ist, und zweitens, daß es juristisch-systematisch nur im Rahmen der gesamten rechtlichen Organisation der Gemeinde behandelt werden kann[1]. Dieser wenden wir uns nun darum zu.

VIII. DIE ORGANE DER GEMEINDE

Die Wesenskirche ist, wie wir sahen, die Voraussetzung der Rechtskirche, die auch ihren in Rechtshandlungen sich vollziehenden Sinn nur von jener her zu begreifen vermag. Das bedeutet nicht nur, daß die Rechtskirche überall dort, wo sie mit dem Sinn der Wesenskirche in Widerspruch treten würde, mit ihren Normen zurückzutreten hat; das bedeutet auch, daß die Wirklichkeit der Wesenskirche mit richtunggebender Kraft in das Handlungssystem der Rechtskirche hineinwirkt. Wie das Pfarramt mit seiner innersten Art in den Bereich der Wesenskirche gehört, so treten, wie wir sahen, für seinen Inhalt Formen und Normen der Rechtskirche auf ein Minimum zurück, das sich vor allem auf die unaufhebbare Verbindung mit der Rechtskirche, die in dem Akt der Berufung ins Amt liegt, erstreckt. Wie die Funktion der genossenschaftlichen Organe des Gemeindekirchenrats und der Gemeindekörperschaft

[1] Ueber die wichtige Frage der Bedeutung der Reichsverfassungsvorschriften für die Rechtsstellung des Pfarrers habe ich, in Auseinandersetzung mit der Deutschen Rechtssprechung des Reichsgerichts, ausführlich in *meiner* Arbeit „Die beamtenrechtlichen Normen der Reichsverfassung und die Stellung der Geistlichen und Kirchenbeamten" in Archiv des öffentlichen Rechts N. F. 13, 153 ff. gehandelt.

sich ihrer Art nach auf das Rechtsleben von Gemeinde und Kirche bezieht, treten hier entsprechend dessen Sätze und Institutionen in den Vordergrund, ohne daß doch die Verbindung mit der Wesenskirche ganz aufgehoben wird, die vielmehr in der Voraussetzung ihres Amtes wie in dem Zweckinhalt ihres Handelns bewußt beibehalten wird. Es ist ein großes Verdienst der altpreußischen Kirchenverfassungsurkunde, daß sie sich nicht, gewissen Anregungen in der Synode folgend, darauf beschränkt hat, nur rein formaljuristische Kompetenzabgrenzungen für das Handeln der Gemeindeorgane zu geben, sondern überall auch deren Beziehung zu der besonderen Welt kirchlichen Lebens herausgearbeitet hat. Damit kommt zugleich die unlösbare Verbindung, in der nach urtümlich deutscher wie evangelischer Auffassung Recht und Ethik miteinander stehen, zum glücklichen Ausdruck, wie damit ebenso ein bedeutsamer Anfang zu dem Versuch, ein auf wirkliche Volkstümlichkeit angelegtes Verfassungsinstrument zu schaffen, gemacht ist.

Wir versuchen, die entsprechenden Vorschriften des Teils I der altpreußischen Verfassung zunächst unter diesen Gesichtspunkten zu gruppieren und von dort den Ansatz zu einer vertieften systematischen Erfassung ihres Handelns zu gewinnen. Das *geistige Wesen der Gemeinde* ist an sich, wie wir oben sahen, im Absatz III und IV des Artikels 4, umschrieben; von dort wirkt es sich aber weiter noch in einer ganzen Anzahl von Einzelvorschriften aus. Weil die Kirche eine Gemeinschaft des Gottesdienstes und der Liebestätigkeit (Art. 4, 3) und ihr Leben das einer sich zu genossenschaftlicher Einheit zusammenschließenden Vielheit ist, folgt, daß das Leben des einzelnen unter der Gemeinschaftspflicht christlichen Lebenswandels und lebendiger Hingabe an die Gnadenmittel der Wortverkündung und Sakramentsverwaltung steht, in denen sich Gemeinde und Kirche als Sammlung um Wort und Sakrament aufbauen. Dies formt die Verfassung darum ausdrücklich als Imperativ aus (Art. 7), aber indem sie es mit der „Soll"-Formel tut und die Erfüllungspflicht dieses Imperativs damit zugleich von dem Rechtszwang, der für den Juristen in der „Muß"Formel liegt, befreit, gibt sie zugleich mit aller Deutlichkeit zu erkennen, daß sie es nicht als rechtliche, sondern als moralische Pflicht formuliert, eben als die ethische Auswirkung des pneumatischen Seins der Gemeinde, die sich am Einzelnen vollzieht. Diese Elemente wirken aber auch darüber hinaus unmittelbar ins Rechtliche hinein. Die religiös-ethische Pflicht der Gemeindemitglieder, zum Aufbau der Gemeinde mitzuwirken, verdichtet sich für die spezifische Funktion des Rechtslebens der Gemeinde zu der Rechtspflicht, nicht nur die Gemeindeämter zu übernehmen und die kirchlichen Abgaben zu zahlen, also die Mitwirkung an den Funktionen des rechtlichen Gemeinschaftslebens auszuüben, die die Erfüllung der ethisch-religiösen Aufgabe der Kirche äußerlich zu sichern bestimmt sind, sondern überhaupt „die Ordnungen der Kirche zu beobachten", d. h. die Rechtsnormen der Kirche als einer Rechtsgemeinschaft in den eigenen Rechtswillen aufzunehmen. Die religiös-ethische Pflicht der Gemeinde als eines geistlichen Organismus, ihren Gliedern in

Gottesdienst, Seelsorge und Liebestat zu dienen, verdichtet sich entsprechend zu der Rechtspflicht, den Gemeindegliedern einen Anteil an den kirchlichen Einrichtungen der Gemeinde zu gewähren und ihre Ansprüche auf den Dienst der Kirche zu erfüllen. Eine Kirchengemeinde, die alle Plätze ihres Gotteshauses gegen Entgelt vermietet oder die Gebühren für kirchliche Handlungen so hoch ansetzt, daß sie für die Armen unerschwinglich wären, ein Pfarrer, der um geselliger Veranstaltungen oder um persönlichen Wohlbehagens willen nicht zu jeder Stunde des Dienstes an drängender seelischer Not gewärtig ist und sich etwa als formalistischer Bürokrat ausschließlich hinter die Anordnung einer bestimmten Sprechstunde zurückziehen würde, würde nicht nur unethisch und gegen den Geistsinn der Kirche, sondern auch rechtswidrig gegen eine Norm öffentlichen Rechts handeln. Das hat nicht nur theoretische Bedeutung: die Rechtsbasis eines beschwerdebegründenden Tatbestandes, aber auch die Rechtsfolge fehlerhafter und darum anfechtungsfähiger oder gar nichtiger Verwaltungsakte können von hier aus gegeben sein. Diese allgemeine Rechtspflicht wird nach Zeit und Umständen zu verschiedenster Ausprägung gelangen können; nach einer besonderen Seite nimmt sie die Verfassung selber vor, wenn sie im Art. 7, Abs. 1, Satz 2 festsetzt, daß „in sprachlich gemischten Gebieten ... der Darbietung des kirchlichen Dienstes in der Muttersprache der Gemeindemitglieder besondere Fürsorge zuzuwenden ist". Daraus ergibt sich, daß auch der Verwaltungs- wie der spruchfällende Jurist jene Pflicht nicht nur in ihrer abstrakten Allgemeinheit, sondern gerade auch in ihrer konkreten Individualisierung vor das Forum juristischer Beurteilung zu ziehen haben werden.

Diese Zusammenhänge zwischen dem ethisch-religiösen Sinn der Wesenskirche und der juristischen Realität der Rechtskirche müssen sich naturgemäß in verstärktem Maße da auswirken, wo es sich um die *Bestellung zu den Gemeindeämtern* wie um diese selber handelt. Denn es ist klar, daß es sich in einer so stark auf ethische Gesichtspunkte gegründeten Gemeinschaft hier um Verhältnisse und Beziehungen ganz besonderen Vertrauens handelt. Das, was sittlich als Laster, religiös als Sünde auftritt, trennt an sich nicht von der Rechtskirche und hebt die Zugehörigkeit zu ihr nicht auf; denn auch die Wesenskirche besteht ja nicht aus Heiligen, sondern eben aus Sündern, die der Gnade bedürfen: hier ist jeder dem anderen gleich und pharisäisches Trennen voneinander gibt es im Angesicht des *einen* richtenden und heiligenden Gottes nicht. Aber die Berufung zu einem Amt in der Gemeinde setzt doch ein unmittelbares Vertrauen zu der Entschiedenheit einer bewußt christlichen Wendung voraus, die zu Dienst wie Führung an der Gemeinde ein innerliches Anrecht gibt, soweit ein solches unter den eben entwickelten Voraussetzungen überhaupt bestehen kann, und die Mitwirkung bei dieser Berufung tut ein ähnliches. Darum kann die Verfassung bestimmte Voraussetzungen sittlicher Art machen, an die die Ausübung des kirchlichen Wahlrechts geknüpft ist, aber eben in der Art, daß das sittliche Manko nicht um

seiner selbst willen — da ist niemand, der ohne Sünde sei —, sondern eben um der dadurch bedingten Vernichtung des gemeindlichen Vertrauens rechtszerstörend wirkt. Das tut Art. 15 Abs. 2, Ziff. 3, wenn er bestimmt, daß vom Wahlrecht ausgeschlossen ist, „wer durch Verächtlichmachung des göttlichen Wortes oder durch unehrbaren Lebenswandel ein öffentliches, noch nicht behobenes Aergernis gegeben hat". Daß der gleiche Gedanke noch anderweit individualisierbar und durch konkrete Rechtsnorm umschreibbar ist, wie Ziff. 4 vorsieht, ist ebenso selbstverständlich wie ihm in Ziff. 2 der Verlust des bürgerlichen Ehrenrechts kraft rechtskräftigen Urteils gleichgestellt werden kann; denn christliche Sittlichkeit schließt ja bürgerliche Sittlichkeit in sich, wenn sie sich auch nicht in ihr erschöpft. Einen nicht in gleicher Richtung liegenden, aber doch verwandten Einzelfall hat Abs. 3 vor Augen; von seinem Inhalt würde die Verweigerung von kirchlicher Trauung, Taufe oder Konfirmation trotz ausdrücklicher Aufforderung des Gemeindekirchenrats an sich nicht unter den in Abs. 2 Ziff. 3 zugrunde gelegten Begriffs der Verächtlichmachung des öffentlichen Wortes fallen, denn die hier in Frage kommenden Personen achten zwar selbst das Sakrament nicht, brauchen es damit aber an sich noch nicht bei anderen verächtlich zu machen, und die Nichterziehung der Kinder im evangelischen Bekenntnis ist zwar ein Verstoß gegen die Treupflicht gegenüber der eigenen Kirche, fällt aber gewiß nicht unter den viel schwereren Begriff der Unehrbarkeit. Weil es sich um mildere Tatbestände handelt, ist darum hier von keinem Verlust, sondern nur von einem Ruhen des Wahlrechts die Rede; eigenes Handeln, das den Anstoß beseitigt, kann hier ohne weiteres wieder das Recht zu voller Wirkungskraft aufleben lassen, was im Fall des Abs. 2 und seines Rechtsausschlusses nicht oder wenigstens nicht ohne weiteres der Fall ist. Denn wenn auch der Unehrbare des Tatbestandes der Ziff. 2 seinen Lebenswandel geändert hat, genügt das noch nicht, um jene Rechtswirkungen hinfällig zu machen; es muß noch das öffentliche Aergernis behoben sein, d. h. sich das sittliche Urteil der Gemeinde über ihn geändert haben. Aber auch, wenn das Recht zur Wahl frei und unverkürzt dem Einzelnen zur Verfügung steht, unterliegt es doch noch sittlichen, aus der Einwirkung der Wesenskirche folgenden Bindungen, die sich zu rechtlichen Tatbeständen verdichten: Die Voraussetzung seines Wahlrechts ist nicht nur sittlich der Wille, sondern auch juristisch die ausdrückliche Versicherung, es „in Sinn und Geist der evangelischen Kirche zu ihrem Wohl ausüben zu wollen", und sein Vollzug ist „ohne Unterschied des Standes auf Personen zu richten, die durch Betätigung ihrer Kirchenmitgliedschaft, insbesondere durch Teilnahme am gottesdienstlichen Leben und an der kirchlichen Gemeindearbeit das Vertrauen der Wähler in ihre Treue im Bekennen evangelischen Glaubens, ihre kirchliche Einsicht und Erfahrung gewonnen haben". Dabei ist bedeutsam, daß hier von „Treue im Bekennen" und nicht von Treue im Bekenntnis, wie von einer Seite der verfassungsgebenden Versammlung vorgeschlagen wurde, gesprochen wird: es handelt

sich nicht um die intellektuelle Zustimmung zu der konkreten dogmen- und theologiegeschichtlichen Formulierung der einzelnen Bekenntnisse der Kirche, die zudem dem Laien, abgesehen von Apostolikum und Lutherkatechismus, weithin unbekannt zu sein pflegen und auch für ihr Verständnis nicht unerhebliche theologische Fachkenntnisse voraussetzen, sondern um die elementare Urfunktion des Bekennens zu Christus und dem Evangelium von Christus, das eben die um die Wesenskirche sich scharende Gemeinschaft vom Menschen her konstituiert.

Dem entspricht es nicht nur, wenn die *Stellung der Mitglieder der Gemeindekörperschaften* zwar wesentlich eine Stellung zur Vornahme rechtlicher Handlungen ist: ihre Tätigkeit ist es, durch die die Gemeinde „ihre Angelegenheit selbst verwaltet innerhalb der gesetzlichen Grenzen", d. h. einen von der Rechtsordnung der Kirche zu freier Willensbildung abgegrenzten Raum rechtssetzend und rechtsdurchsetzend ausfüllt (Art. 8 I), sondern auch, daß der Inhalt dieser Tätigkeit ganz allgemein wie unter besonderer Abstellung auf das finanzrechtliche Element als „Sicherstellung der kirchlichen Versorgung" aufgefaßt wird. Das heißt alle Rechtstätigkeit der Gemeinde findet nach dem ausdrücklichen Willen der Verfassung (8 II) ihr Ziel wie ihre innere Orientierung in der Ermöglichung der freien Entfaltung der Wesenskirche, oder anders gesprochen, das Rechtshandeln der Gemeinde wird nach dem Innenzentrum wesenskirchlichen Handelns zentriert. Das ist wiederum mehr als bloße allgemeine Formel, sondern hat seinen ganz konkreten juristischen Sinn: nicht nur wird damit alle rein rechtsformalistische Betrachtung in der Kirche unmöglich gemacht: kein Rechtshandeln in ihr ist lediglich nach der Formseite und ihrer Korrektheit und Richtigkeit, sondern stets auch nach seiner inneren Zweckbeziehung zu betrachten — sondern jedes absichtliche Ignorieren jenes Zwecks oder jedes Hinausschreiten über die in jenem Zweck gegebene Grenze begründet zugleich Rechtsfehlerhaftigkeit der entsprechenden Verwaltungs- und Gesetzgebungsakte, und zwar nicht nur für die Verhältnisse in der Kirche selbst, sondern auch für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, der ja eben diese Norm mit öffentlich-rechtlicher Kraft, d. h. also mit schlechthinniger Allgemeinwirkung ausgestellt hat. Nur *das* Handeln der Gemeinde ist rechtlich erlaubtes und damit rechtlich wirksames Handeln, das sich als Erfüllung des religiösen Glaubens- und Liebeszweckes darstellt oder diese Erfüllung sicherstellen will. Es liegt schließlich auch im Zug der gleichen Gedanken, wenn die Stellung der Mitglieder der Gemeindekörperschaften in und mit ihrer rechtsverwirklichenden Funktion als eine Stellung geistlicher Führerschaft aufgefaßt wird, die sowohl in rechtlichen Formen wie in dem davon geschiedenen Gebiet des nur ethischen und religiösen Handelns in Erscheinung treten kann. Darum wird als ihre Aufgabe nicht nur ganz allgemein gefaßt die Förderung „des kirchlichen, sittlichen und sozialen Wohls der Gemeinde und ihrer Glieder" Art. 22, Abs. 1, sondern es wird zum Ausdruck, daß es

hierbei um ein Mit- und Hineinhandeln des vor allem in der Darbietung des Worts sich bezeugenden Seins der Wesenskirche geht, noch hinzugefügt „in Unterstützung der pfarramtlichen Tätigkeit“; dem entspricht es, wenn in Art. 22, Abs. 2 ein ganzer Katalog ethisch-karitativer, ja zum Teil fast spezifisch seelsorgerlicher Pflichten aufgestellt wird, Pflichten, die gegenüber der Gemeinde als Ganzheit wie gegenüber jedem einzelnen Gemeindeglied bestehen. Hier zeigt sich wieder mit besonderer Deutlichkeit der Gegensatz zur katholischen Auffassung: dort geht in der Rechtsfigur des Pfarrers als der schlechthin ihre Parochie beherrschenden Amtspersönlichkeit grundsätzlich die Summe allen Rechtshandelns, allen die geistliche Kirche verwirklichenden Handelns auf. Nie können religiöse Funktionen Parochieangehöriger gleichberechtigt neben ihm stehen, höchstens können ganz bestimmte, engumgrenzte und sich nur in scharf konkretisierten Zuständigkeiten erschöpfende einzelne Rechtshandlungen etwa finanzieller Art an die Zustimmung der Gemeinde geknüpft werden. In der evangelischen Gemeinde ist der Rechtsherr des Gemeindelebens diese selbst und nur sie selbst allein, eben durch Vermittlung der genossenschaftlichen Gemeindeorgane, in denen der Pfarrer nur Glied und nur Genosse ist; in der evangelischen Gemeinde ist aber auch der Laie, der Glied jener genossenschaftlichen Organe ist, jemand, der mit seinem Handeln das religiös-ethische Sein der Wesenskirche verwirklichen helfen soll und zwar wiederum selbständig mit eigener sittlicher wie rechtlicher Entschlußkraft und Entschlußzuständigkeit *neben* dem Pfarrer stehend. Denn „Unterstützung“ ist nicht Unterordnung. Wir können infolgedessen sagen: auch die Mitglieder der Gemeindekörperschaften haben eine geistliche Führerstellung in der Gemeinde und auch die Beratung und Beschlußfassung der Gemeindekörperschaften verwirklicht geistliches Führertum. Das drückt sich in der Verfassung mit aller Deutlichkeit darin aus, daß Aelteste und Gemeindeverordnete in einem Hauptgottesdienst in ihr Amt eingeführt werden (Art. 19) und daß die Sitzungen der Gemeindekörperschaften mit Gebet eröffnet werden (Art. 31 II), d. h. also, daß ihr ganzes Handeln von gottesdienstlichem Rahmen umfangen wird und damit in vollem evangelischem Ernst als ein gemeinschaftsbezogenes Handeln vor dem Angesicht Gottes steht. Der Unterschied ihrer Führerstellung zu der des Pfarrers liegt dann freilich darin, daß ihnen einmal die spezielle Worts- und Sakramentsverwaltung im öffentlichen Gemeindegottesdienst fehlt und daß ferner die geistliche Führung des Pfarrers sein ganzes Handeln als Persönlichkeit umfaßt (Art. 42 II), während der Gemeindeverordnete oder der Gemeindeälteste als Führer nur auftritt in den speziellen, ihm von der Verfassung zuerteilten Funktionen, also in den Handlungen, die er auf Grund der Verfassung einzeln und in Gemeinschaft ausübt, oder die ihm von den Gemeindekörperschaften auf Grund ihrer Zuständigkeiten noch besonders übertragen werden. Naturgemäß tritt diese Führerstellung in verstärktem Maß für den engeren Kreis des Gemeindekirchenrats in Erscheinung. Deshalb ist ihm die Beschlußfassung über die für

eine geordnete Seelsorge erforderlichen Maßnahmen, wozu auch unmittelbar die besonderen Zustimmungs- und Beschlußrechte über Aenderung von Zeit und Zahl der Gottesdienste und Verwendung der kirchlichen Gebäude in Art. 25 I und II gehört, und die Mitwirkung bei Ausübung der Kirchenzucht und bei Aufnahme oder Wiederaufnahme in die Gemeinde nach Maßgabe der kirchlichen Ordnung übertragen (Art. 24 I); deshalb aber auch die tatkräftige Hilfeleistung gegenüber dem Pfarrer bei der Führung seines spezifischen Amtes, die ihm nicht nur das früher erwähnte Recht zur Uebermittlung von Wünschen und Anregungen, sondern auch die Pflicht zur schützenden Abwehr gegen ungerechte Angriffe überträgt; darum ist er auch schließlich das Friedensorgan der Gemeinde, das Verstöße des Geistlichen und der übrigen Gemeindekörperschaften in seinem Schoß zur Sprache und zur vermittelnden Erledigung bringen kann und soll (Art. 24 II). Denn das ist der positive Sinn des negativen Schlußsatzes von Abs. 2, der ihm ausdrücklich ein Disziplinarrecht vorenthält und für Fälle dieser Art seine Zuständigkeit nur auf Anzeigerecht und -Pflicht beschränkt. Die Stellung des Gemeindeältesten ist also in ihrer geistlichen Führerstellung kompetenzumfassender und damit bedeutungsvoller als die der Gemeindeverordneten. Allerdings nur im Sinne einer quantitativen Erweiterung ihrer Befugnisse — der Art und dem Kern nach ist ihre Tätigkeit in dieser Beziehung der Tätigkeit der Gemeindeverordneten wesensgleich: es handelt sich in beiden Fällen um die Auswirkung desselben ethischen Sinns, das in der Uebertragung einer persönlichen Vertrauensstellung in der evangelischen Gemeinde liegt.

Um qualitative Gegensätze handelt es sich dagegen bei der Gestaltung der Zuständigkeiten im spezifischen Rechtsleben der Gemeinde und ihrer Organe, denen wir uns nunmehr zuwenden. Das deutet sich schon äußerlich darin an, daß für den *Gemeindekirchenrat* eine Generalkompetenz formuliert ist, während für die Gemeindevertreter nur Spezialkompetenzen ausgemacht sind (Art. 233; 26), das wird aber noch stärker verdeutlicht durch die Art, wie der Inhalt dieser Generalkompetenz von der Verfassung umschrieben wird. Er wird naturgemäß mit der juristischen Grundposition als eines Selbstverwaltungskörpers in Beziehung gesetzt, aber nicht nur als Ausübung der Selbstverwaltung, d. h. als exekutive Durchsetzung des Selbstverwaltungswillens, sondern zugleich auch als deren „Leitung". Damit wird ein Begriff eingeführt, der nicht nur viel weiter greift als der Begriff der Verwaltung, sondern auch inhaltlich völlig von ihm getrennt ist. Handelt es sich bei der Verwaltung lediglich um die Verwirklichung und Durchführung eines bereits vorhandenen Willens, der zwar mannigfacher Modifikationen und Individualisierungen bedarf und für diese deshalb auch stets ein Stück relativ freier Einschließungsphäre für die in Frage kommenden Verwaltungsorgane zu setzen pflegt, aber doch eben in seinen Grundzügen und Wesenszielen bereits feststeht, so handelt es sich bei der Leitung einer öffentlichen Körperschaft grade um die Herausarbeitung dieses Willens und damit seiner Grund-

züge und Handlungsziele selbst. Verwaltungshandeln setzt also Leitungshandeln voraus, wie ebenso Leitungshandeln das Verwaltungshandeln bestimmt; das, was mit der Formel „Leitung“ hier im kirchlichen Rahmen auftritt, ist nichts anderes als das, was die allgemeine Staatslehre unter Führung *Rudolf Smends* für die Sphäre des Staates als politische Funktion, Regierungsfunktion, Integrationshandeln herausgearbeitet hat und als eine „vierte Gewalt“ von den klassischen drei Gewalten der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung getrennt hat [1]. Die Funktion, können wir im Anschluß an die dort entwickelten Erkenntnisse sagen, des zur „Leitung“ berufenen Organs ist, aus den ihm vorliegenden Willenskomponenten der Gemeinschaft in schöpferischem Handeln einen einheitlichen Gesamtwillen zu formen und den damit gewonnenen Wesenswillen der Gemeinschaft bestimmend an den im Schoß der Gemeinschaft wie in der sie umgrenzenden Außenwelt liegenden Aufgaben und Probleme derart zu orientieren, daß sich daraus Richtlinien und Ziele für deren Erfüllung und Lösung ergeben. Das Selbstverwaltungsleben der Gemeinde gewinnt also in der Tätigkeit des Gemeindekirchenrats seine sich ständig neusetzende Einheit wie die entscheidenden Anteile und Bindungen seiner Formen und Handlungen im einzelnen. Es wäre prinzipiell denkbar, daß der Gemeindekirchenrat nur auf diese „Leitung“ beschränkt und die Verwaltung anderen Organen zugeteilt wäre; indem aber die Verfassung seine Leitungsbefugnis grundsätzlich mit der Verwaltungsbefugnis kombiniert, wird seine Gesamtstellung noch außerordentlich gestärkt. Denn eine doppelte Rechtsfolge ergibt sich von dort her: Indem auch dies Verwaltungsrecht in Form einer Generalkompetenz umschrieben wird, folgt einmal eine allgemeine Rechtsvermutung zugunsten des Gemeindekirchenrats: ihm stehen grundsätzlich alle Verwaltungsbefugnisse zu mit Ausnahme lediglich derjenigen, die durch die Verfassung ausdrücklich anderen Organen zugeteilt sind — und zweitens eine prinzipielle Chefstellung gegenüber allem Verwaltungshandeln, das nicht von ihm selbst, sondern von anderen Gemeindeorganen innerhalb des von jener Generalkompetenz umschlossenen Raumes vorgenommen wird.

Es fragt sich, ob demgegenüber die Tätigkeit der *Gemeindevertreter* auf einen einheitlichen Nenner gebracht werden kann. Daß das nicht ohne weiteres in bezug auf die Verwaltung geschehen kann, ist klar; hier hat sie tatsächlich nur eine beschränkte Anzahl ausgesprochener Spezialkompetenzen, die ihr aus reinen Zweckmäßigkeitsgründen durch die Verfassung zugewiesen sind (Art. 26 I, III, 3, 5, 6). Wohl aber läßt sich das generalisieren, was in der Vorschrift der Ziff. 1—3 des Abs. 3 des Art. 26 festgesetzt ist. Wenn dort der Gemeindevertretung das Beschlußrecht über Gemeindesatzungen, Gemeindeumlagen und Gebührenordnung zugesprochen wird, dann heißt das nichts

---

[1] Vgl. *Rudolf Smend,* Verfassung und Verfassungsrecht 1928 und in Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für Kahl 1923.

anderes als daß die Gemeindevertretung zuständig ist dort, wo es darauf ankommt, das Gemeindeleben in Form allgemeiner Normen zu regeln. Das bedeutet aber, so können wir formulieren, daß die Gemeindevertretung im Rechtsleben der Gemeinde dasjenige Organ ist, das es mit Gesetzgebung oder Rechtssetzung zu tun hat. Und zwar grundsätzlich allein und umfassend; dementsprechende Kompetenzen sind für den Gemeindekirchenrat nicht ausgemacht, ja, seine Generalkompetenz beschränkt ihn im Verhältnis zum Gesetz ausdrücklich auf die „Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung", d. h. also gibt ihm nicht die Befugnis zur Rechtsschöpfung, sondern nur die zur Rechtsdurchsetzung. Aber auch für den Bereich der Verwaltungskompetenzen der Gemeindevertretung kann wenigstens für einen begrenzten Kreis eine generalisierende Zusammenfassung vorgenommen werden. Wenn ihm in Abs. 2 des Art. 26 die Feststellung der Haushaltspläne für die kirchlichen Kassen wie die Abnahme der Jahresrechnungen übertragen ist, und ihr nach dem Inhalt der Ziff. 2 des Abs. 3 auch die Erhebung von Kirchensteuern zusteht, so werden ihr damit alle für die Finanzgebarung der Gemeinde notwendigen und richtunggebenden Maßnahmen übertragen. Wir können also sagen, daß der Gemeindevertretung nicht nur die Ausübung der Rechtsetzungsgewalt, sondern auch der Finanzgewalt der Gemeinde zusteht, und zwar, weil ja die ganze Kirchenverfassung öffentliches Recht und die Kirche selbst öffentliche Korporation ist, als zwei Rechtsgewalten publici iuris. In der Zuständigkeit nach diesen beiden Seiten hin kommt zugleich die Eigenart der Gemeindevertretung als des die *Vielheit* der Gemeindegenossenschaft repräsentierenden Organs zum Ausdruck; denn Rechtssetzung wie Umlage und Besteuerung greifen unmittelbar in die Rechtssphäre wie Steuerkraft jedes Einzelnen ein, so daß hier ganz wesentlich ihre Interessen und deren Ausgleich mit dem Gesamtinteresse der Gemeinde zur Regelung zu kommen haben.

Die Frage ist nun freilich noch, wie nun beide Organe, *Gemeindekirchenrat* und *Gemeindevertretung, zueinander* stehen. Es ist zunächst nicht etwa das Verhältnis der Unterordnung des engeren Gremiums unter das weitere. Man wird freilich zu einer Interpretation der Verfassung in diesem Sinne versucht dadurch, daß zwischen beiden Organen keine Inkompatibilität besteht, sondern vielmehr die Gemeindekirchenratsmitglieder zugleich unmittelbar Mitglieder der Gemeindevertretung sind (Art. 12), man also zunächst daran denken könnte, im Gemeindekirchenrat einen Ausschuß der Gemeindevertretung zu sehen, der ihren Anweisungen unterworfen ist. Das könnte noch dadurch verstärkt erscheinen, daß nach Art. 23, Abs. 2, Ziff. 1 der Gemeindekirchenrat die „Beschlüsse der Gemeindevertretung vorzubereiten und auszuführen hat", also als deren Exekutivorgan erscheint. Aber diese Interpretation wird unmöglich durch die Zuerteilung der Generalkompetenz und ihres Leitungsrechts an den Gemeindekirchenrat in Art. 23, Abs. 1, das also ein Recht unmittelbar kraft Verfassung und in diesem Sinne wurzeleigenes Recht, somit

also nicht ein abgeleitetes Recht aus Delegation durch die Gemeindevertretung ist. Und dazu kommt, daß auch die Vorbereitungs- und Leitungspflicht der Ziff. 1 des Abs. 2 sich naturgemäß nur auf Beschlüsse der Gemeindevertretung im Sinne der Verfassung, d. h. aber auf innerhalb der ordnungsmäßigen Kompetenz gefaßte Beschlüsse bezieht. Mit anderen Worten: Die Subordination der Ziff. 1, Abs. 2 ist nicht eine absolute, die ganze Stellung des Gemeindekirchenrats prinzipiell umfassende, sondern nur eine begrenzte und in den ganz speziell und ausdrücklich aufgezählten Zuständigkeitsbefugnissen der Gemeindevertretung erschöpfende Subordination einzelner Fälle. Daran hindert auch nicht die Tatsache, daß in Art. 27 I bestimmte Beschlüsse der Gemeindevertretung für den Gemeindekirchenrat bindend gemacht werden; denn es handelt sich hier nur um solche Fälle, in denen ein Beschluß des Gemeindekirchenrats ihr bestimmte Gegenstände zur Beschlußfassung vorgelegt hat. Dieser Beschluß kann aber von der Gemeindevertretung rechtlich erzwungen werden nur für die Gegenstände, die schon an sich durch Verfassung zu seiner Zuständigkeit gehören (Art. 27 II). Sie ist also in anderen Fällen der freien Initiative des Gemeindekirchenrats überlassen. Ebensowenig bedeutet das Recht der Gemeindevertretung, Anträge an jenen zu stellen und über ihre Erledigung Auskunft fordern zu können, eine Bindung und Subordination für den Gemeindekirchenrat. Denn jenes Recht erschöpft sich eben als Antrags- und Auskunftsrecht, gibt aber keinerlei Befugnis, auf die inhaltliche Erledigung des Antrags maßgebenden Einfluß auszuüben (Art. 27 II). Aber auch die umgekehrte Auffassung, daß die Gemeindevertretung prinzipiell dem Gemeindekirchenrat subordiniert wäre oder nur als für gewisse Fälle erweiterter Gemeindekirchenrat anzusehen sei, ist nicht haltbar. Zwar könnte man versucht sein, sie zu begründen mit dem Hinweis auf das allgemeine Leitungsrecht des Gemeindekirchenrats wie auf das, was wir als seine Chefstellung in der Verwaltung bezeichnet haben. Und auch die Tatsache, daß jeder Beschluß der Gemeindevertretung eine formelle Vorlage des Gemeindekirchenrats zur rechtlich notwendigen Voraussetzung hat (Art. 27 I), könnte vielleicht als in dieselbe Richtung weisend angesehen werden. Aber von den Rechten der Gemeindevertretung wird, wie wir sahen, ihr Rechtssetzungsrecht überhaupt nicht durch Generalkompetenz und Leitungsrecht des Art. 23 II gedeckt, steht also frei neben ihm, und seine speziellen Verwaltungsbefugnisse bestehen kraft Verfassung, sind also nicht von der allgemeinen Verwaltungsbefugnis des Gemeindekirchenrats delegatorisch abgespaltet, sondern stehen ihm mit eigenem Rechtsfundament selbständig, d. h. aber ohne Einfluß- und Kontrollrecht, gegenüber. Die Bindung der Verhandlungen der Gemeindevertretung an Gemeindekirchenratsvorlagen ist deshalb keine prinzipielle Subordination, weil die Gemeindevertretung für die Bereiche seiner verfassungsmäßigen Zuständigkeit, wie wir sahen, eine solche erzwingen kann, während es sich in den anderen Fällen überhaupt um etwas ganz anderes handelt, nämlich um ein Kompetentwerden der Gemeindevertretung für Fälle, in denen sie

nach der Verfassung an sich überhaupt nicht zuständig ist. Der Beschluß des Gemeindekirchenrats über eine Vorlage an die Gemeindevertretung hat hier vielmehr den Sinn der Vornahme einer Kompetenzverschiebung: eine bestimmte Angelegenheit, die nach der Verfassung dem Gemeindekirchenrat zur Erledigung untersteht, wird an die Gemeindevertretung weitergegeben. Und zwar so, daß im Falle des Beschlusses dieser damit eben für den Gemeindekirchenrat bindend ist. Die Verschiebung der Kompetenz ist also *definitive* Verschiebung, oder anders ausgedrückt: die Begründung der Kompetenz für die Gemeindevertretung wirkt zugleich rechtsvernichtend gegen den Gemeindekirchenrat. Von einer Subordination der Gemeindevertretung kann also erst recht keine Rede sein. Somit ergibt sich für beide Organe der Grundsatz der Koordination: Jedes Organ hat sein besonderes wurzeleigenes Recht unmittelbar kraft Verfassung und steht in Ausübung dieses Rechts prinzipiell selbständig und unabhängig von Anweisungen des anderen da. Das, was zunächst für die Tatsache der Subordinierung nach der einen oder anderen Seite ins Gewicht zu fallen scheint, tut dies nicht generell, sondern nur für eine ganz begrenzte Anzahl von Fällen und zwar so, daß sich Bindungen dieser Art nach der einen ebenso wie nach der anderen Seite auswirken. Sie begründen also keine prinzipielle Subordination, sondern setzen vielmehr gerade eine prinzipielle Koordination voraus, innerhalb deren sie mit ihrer Spezialfunktion überhaupt nur wirken können. Sie sind also nichts anderes als Verbindungsstücke, die ein Auseinanderfallen der organisatorisch getrennten Organe verhindern und ein einheitliches Zusammenarbeiten zwischen ihnen ermöglichen wollen. Damit ist aber der Aufbau des genossenschaftlichen Gemeindesystems als eines grundsätzlich nicht monistischen, sondern dualistischen Organisationstypus bestimmt. Die grundsätzliche Selbständigkeit des Gemeindekirchenrates insbesondere rückt ihn im Gegensatz etwa zu der Stellung der Gemeindebehörde in der Gemeindeverfassung des westlichen Preußens oder des Kabinetts im parlamentarischen Staat, die beide der Beschlußfassung des weiteren Gremiums der Stadtverordnetenversammlung bzw. des Parlaments unterworfen sind. Er steht damit vielmehr seiner Art nach in deutlicher Parallele zu der Stellung des Magistrats in dem östlichen Gemeindeverfassungstypus Preußens oder der Regierung im konstitutionellen Staat, die beide dem Stadtverordnetenkollegium und dem Parlament frei und mit eigenem Recht gegenüber stehen.

Es bleibt uns nur noch übrig, die *Stellung des Pfarrers im System dieser Organe* festzulegen. Er gehört zunächst beiden Körperschaften, und zwar als Vorsitzender, an (Art. 28 I). Damit bildet er nun nicht nur einen wichtigen Verbindungspunkt für die Praxis beider Organe, sondern hat auch eine prinzipielle Primatstellung, die sich darin ausdrückt, daß er die Leitung der Verhandlung hat (Art. 31 I), die Ausführung ihrer Beschlüsse ins Werk zu setzen hat (Art. 34 I), in eiligen Fällen das Recht zu einstweiligem Handeln besitzt (Art. 34 II), sowie in allen von der Gemeindekörperschaft gebildeten

Ausschüssen den Vorsitz übernehmen oder ihren Verhandlungen beiwohnen kann (Art. 37 III). Aber diese Primatstellung ist eine Primatstellung nicht über, sondern innerhalb der Organe. Denn das Recht der Verhandlungsleitung ist allein ein Recht zur Regelung der Formalien und äußeren Ordnung, umschließt aber nicht die Rechtsbefugnis, mit verstärkter Macht in den materiellen Inhalt der Beschlüsse einzuwirken; das Recht und die Pflicht aber „die geschäftlichen Maßnahmen zur Ausführung der Beschlüsse der Gemeindekörperschaft zu treffen", sind lediglich das Recht und die Pflicht zur Realisierung des eben von der Körperschaft formulierten Willens, binden also den Pfarrer auch dann, wenn er persönlich anderer Ansicht ist und bei der Fassung des Beschlusses dagegen votiert hat. Das Recht des einstweiligen Handelns ist ferner nur auf das unbedingt Erforderliche eingeschränkt und erlischt mit dem Zusammentritt der Körperschaften, die mit voller Entschlußfreiheit sich dem Handeln des Pfarrers anschließen oder einen anderen Weg einschlagen können. Und das Vorsitzer- und Teilnehmerrecht in den Ausschüssen gibt ihm schließlich ebenfalls nur ein formales Leitungsrecht und die Möglichkeit, seine Gesichtspunkte zu Gehör zu bringen, ohne sie doch mit Hilfe einer rechtszwingenden Autorität durchsetzen zu können. Die innere Begründung dafür ist klar: der Pfarrer als derjenige, der im Pfarramt als Wort- und Sakramentsverwaltung das Supranaturale der Wesenskirche am tiefsten und reinsten zur Darstellung bringt, soll die daraus fließenden religiös-ethischen Gesichtspunkte auch für das Rechtshandeln der Gemeindeorgane zur Geltung bringen, aber, indem ihm dafür keine besondere autoritative Rechtsmacht gegeben wird, eben nur in der besonderen und der Sache wesenseigenen geistigen Form des innerlich bestimmten Aufrufs an die Körperschaftsglieder, der sich an ihr Gewissen und christliches Bewußtsein richtet und an ihre Pflichten eben gegenüber der Wesenskirche mahnt. Der Pfarrer ist also in den Gemeindekörperschaften primus inter pares, wie diese selbst in strengem Sinn kollegial verfaßt sind. Damit ist aber seine Stellung in dieser Beziehung grundsätzlich verschieden von der, die er als Träger des Pfarramts hat. Dort ist er selbständig und Träger eines besonderen, sich nur in seiner Person darstellenden Rechts; hier steht er als Glied in der Genossenschaft zweier kollegial verfaßter Organe als Träger genossenschaftlicher Rechte, von der Verfassung zwar zu dieser Trägerschaft bestellt, in der Substanz aber doch eben genossenschaftliches Recht in genossenschaftsförmiger Weise ausübend. Dem entspricht es, daß, wie wir sahen, der Gemeindekirchenrat und nicht der Pfarrer Chef der Verwaltung ist. Und daran ändert auch nichts die Vorschrift des Art. 34 III, nach der die Kirchengemeindebeamten verpflichtet sind, seinen Weisungen Folge zu leisten. Denn auch hier übt er genossenschaftliches Recht aus und handelt, wie *Lüttgert* mit Recht bemerkt, im Namen der Ortsbehörde, des Gemeindekirchenrats (Art. 81). Darum sind aber auch die Aeltesten für das Gebiet, wo sie einzeln persönliche Mitarbeit in der Selbstverwaltung der Gemeinde leisten (Art. 36 I), nicht seinen Anordnungen unter-

worfen, sondern allein dem Gemeindekirchenrat als ganzem. Der Pfarrer kumuliert also in seiner Persönlichkeit zwei miteinander wesensverschiedene Aemter, nämlich das des Pfarramts im eigentlichen Sinne und das des Vorsitzenden in Gemeindekirchenrat und Gemeindevertretung; jedes hat seine besondere Rechtsbasis, seine besonderen es beherrschenden Rechtsnormen und damit seinen besonderen Rechtsinhalt. Dem entspricht es, daß die Kumulation von Fall zu Fall gelöst werden kann, nämlich dann, wenn der Vorsitz zwischen mehreren, unter sich ja, wie wir sahen, kollegialen Pfarrern wechselt (Art. 28 III). Daneben kann der Pfarrer schließlich auch noch in einer dritten Funktion handelnd auftreten: insofern er in seinem Amt Dienst der Kirche ausübt und insofern als ihr Beamter auch dem Gesamtorganismus der Gesamtkirche eingegliedert ist, kann er auch neben und jenseits seiner spezifisch seelsorgerlichen Funktion als Verwaltungsorgan der Kirche handeln. Hier würde er also *gesamtkirchliches* Recht ausüben und im Gebiet der Gemeinde zur Geltung bringen; insofern würde dies sein Handeln aus deren genossenschaftlichem Selbstverwaltungssystem herausfallen und rein als Handeln kirchlicher Obrigkeit auftreten. Hier ragt die Existenz der Kirche als des übergeordneten Rechtskörpers in die der Gemeinde hinein ähnlich wie in dem Teilnahmerecht des Generalsuperintendenten, der Superintendenten und der Behörden- und Synodalvertreter an den Sitzungen der Gemeindekörperschaften und den Disziplinar- und Aufsichtsrechten gegenüber den Gemeindeorganen und deren Gliedern nach Art. 38 und 35.

Mit der Umschreibung von Rechtsstellung und Rechtsbeziehung von Pfarrer, Gemeindekirchenrat, Gemeindevertretung ist dann die Schilderung der Gemeinde als eines rechtlichen Organismus erschöpft. Insbesondere fällt die sogenannte *Gemeindeversammlung* des Art. 22 IV nicht in diesen Zusammenhang. Denn sie ist nicht eigentlich ein Organ, dem rechtliche Willensmacht im Sinne der Befugnis zu zwingender Herbeiführung bestimmter Rechtsfolgen zusteht: ihre Bedeutung erschöpft sich darin, daß ihr ein Arbeitsbericht des Gemeindekirchenrats zur Besprechung vorgelegt wird und Wünsche oder Anregungen geäußert und gegeben werden können, nicht aber haben ihre Verhandlungen irgendeinen rechtlichen Einfluß auf Beschlüsse und künftiges Verhalten von Gemeindekirchenrat und Gemeindevertretung. Dem entspricht es, daß die Verfassung auch allein diese beiden als Gemeindekörperschaften bezeichnet. Das heißt, nur sie sind wirklich Gemeindeorgane. Die Gemeindeversammlung ist also nicht selbst Organ der Körperschaft, sondern lediglich die Vielheit der versammelten Gemeindemitglieder; dementsprechend ist der dieser Versammlung gegebene Bericht auch nicht Rechtschaffenheitsbericht eines Organs an ein anderes, sondern lediglich Bericht über die Tätigkeit der kirchlichen Organe an die Oeffentlichkeit der Gemeinde als solche.

Wir können also zusammenfassen: Die Verfassung der Kirchengemeinde der altpreußischen Union ist grundsätzlich nach dem Prinzip der kirchlichen Gewaltenteilung aufgebaut. Zu den zwei genossenschaftlichen Organen, dem

Einheitsorgan des Gemeindekirchenrats und dem Vielheitsorgan der Gemeindevertretung, die jedes ihr Recht unmittelbar kraft Verfassung haben und so zueinander koordiniert stehen, tritt als drittes Organ rechtseigener Wurzel das jenseits des Genossenschaftsrechts stehende, in sich anstaltsmäßig verfaßte Pfarramt. Die Dreiheit der Organe und ihre Trennung voneinander wird aber nicht zu einer solchen absoluten Isoliertheit voneinander, sondern die prinzipielle Trennung wird durch sekundär eingefügte Verbindungsstücke und Wechselbeziehungen ergänzt, um so trotz der grundsätzlichen Eigenständigkeit jedes Organs die Einheit der Gemeinde als eines geschlossenen Lebensganzen zu wahren. Diese Verbindung wird zwischen dem Pfarrer und den Genossenschaftsorganen so hergestellt, daß einmal der Pfarrer als Vorsitzender Mitglied der Genossenschaftsorgane ist und so die spezifisch geistlichen Gesichtspunkte seines Amtes in ihnen zur Geltung bringen kann, und daß andererseits die Genossenschaftsorgane pflichtmäßig den Pfarrer in seiner pfarramtlichen Tätigkeit zu unterstützen und zu schützen haben. Sie wird zwischen Gemeindekirchenrat und Gemeindevertretung sichergestellt, indem einerseits der Gemeindekirchenrat ausführendes Organ der Gemeindevertretung für diejenigen Gebiete ist, in denen die Gemeindevertretung eigene verfassungsmäßige Beschlußkompetenz hat und indem zweitens jeder Gemeindevertretungsbeschluß eine Vorlage und damit eine vorbereitende Verhandlung des Gemeindekirchenrats zur Voraussetzung hat. Indem schließlich die Rechtsordnung des Gemeindelebens in der anstaltlichen Regelung des Pfarramts die Bahn für das freie Geistwalten der Wesenskirche frei macht und indem umgekehrt die Sinngedanken der Wesenskirche Inhalt und Ziel auch des Rechtshandelns der Gemeinde bestimmen, ist auch die Einheit innerhalb der ebenso wie das ganze kirchliche Leben, so auch das der Gemeinde-durchziehenden Doppelsphäre geistlichen und rechtlichen Kirchentums gesichert und zwar unter dem absoluten Primat der Wesenskirche und ihrer Geistsendung [1].

---

[1] In allen deutschen evangelischen Kirchenverfassungen ist die Gemeinde juristisch als Genossenschaft aufgebaut und mit zugleich rechtlichen wie sittlichen Aufgaben als juristischer und religiöser Organismus gefaßt. Nur in Einzelheiten finden wir Modifikationen. Dies tritt vor allem in der Zahl der Organe hervor. Ueberwiegend ist hier freilich auch durchaus der Typus des Doppelorgans, des kleineren wie des größeren Gremiums, wie es Altpreußen kennt (z. B. Hannover [ref.] § 35, Nassau § 12, Hessen § 15, 1, Sachsen KGO. §§ 9 I, 24, Thüringen § 5, Baden § 40 I, Waldeck § 23, Oldenburg §§ 19, 34, Anhalt §§ 9, 87, Hamburg §§ 10, 15 II), mit verschiedenen Bezeichnungen. Auch wo das engere Gremium von dem weiteren gewählt wird, hat dies seine durchaus selbständige Kompetenz (so Anhalt § 17, Baden § 26 I, Hessen § 30 I, Sachsen KGO. § 24, 2, Thüringen § 21, 2). Wir haben auch hier also nicht parlamentarischen Monismus, sondern Dualismus, selbst dann, wenn, wie in Hessen § 26 und Sachsen (KGO. § 13 I), das weitere Gremium als oberster Träger der Gemeinderechte bezeichnet wird. Ein zweites Organ sieht als Möglichkeit vor (wobei die Möglichkeit allerdings praktisch weithin die Regel ist) Hannover

IX. DAS RECHT DES KIRCHENKREISES

Die Herausarbeitung der der gesamten altpreußischen Kirchenverfassung zugrunde liegenden spezifischen Trennung der Gewalten läßt sich für den Bereich des Kirchengemeinderechts am deutlichsten und charakteristischsten vornehmen. Nicht als ob sie in den anderen Teilen des Verfassungssystems von geringerer prinzipieller Bedeutung wäre; im Gegenteil, sie tritt in mancher Beziehung dort noch stärker hervor. Aber ihre eigentliche Grundstruktur wird doch in jenen Partien zum Teil zunächst dadurch weniger deutlich erkennbar, weil es sich dort durchweg um die Organisation von Organismen, die in sich aus Teilorganismen zusammengesetzt sind, handelt. Das Prinzip der Gewaltenteilung muß also überkreuzt werden von Normen, die sowohl Teilstellung der Sonderorganismen wie Ganzheit des Gesamtgefüges wechselseitig ineinander verwurzeln. Das bedingt natürlich neue und eigenartige institutionelle Verflechtungen, die auch nach dieser Seite hin dem evangelischen Kirchenverfassungssystem ein eigenes Gesicht geben. Sie sind infolgedessen auch bei einem Versuch, es in seinem gesamten Normenbestand zu analysieren, mit besonderem Nachdruck herauszuarbeiten.

Das tritt in verhältnismäßig einfacher, aber darum auch besonders instruktiver Weise in Erscheinung bei der Organisation des *Kirchenkreises* und der mit ihm in Zusammenhang stehenden Institutionen und Behörden. Zugleich sind es geschichtliche Vorgänge von besonderer Art, die sich in seiner Entstehung ausgewirkt haben und noch gegenwärtig charakteristische Züge seiner rechtlichen Gestaltung bestimmen. Am Anfang dieser Entwicklung steht das, was man als die erste Auswirkung des episkopalen Gedankens im ursprünglischen lutherischen Verfassungsansatze charakterisieren kann: das *Amt des Superintendenten*. Es tritt uns der Sache wie dem Namen nach sehr früh entgegen, und es tritt gleich in einer ganz besonderen juristischen Zuspitzung auf. Um welche Gedanken es sich dabei handelt, wird vielleicht am klarsten in einem auch sonst von der kirchenrechtlichen Wissenschaft gern herangezogenen Gutachten des Pfarrers *Mecum* in Gotha, das für uns um seines darin angedeuteten spezifisch juristischen Gehalts wertvoll ist [1]. Der Superintendent ist darin gedacht einmal als Aufseher, von dem aber auf der

---

(luth.) Art. 28 KGO. § 55. Hessen-Kassel (§ 21) und Frankfurt a. O. (§ 32, 2) erreichen den Dualismus, indem der Kirchenvorstand einen „Aeltestenausschuß" bzw. „Engeren Kirchenausschuß" aus sich heraus setzt. Nur *ein* Gemeindeorgan haben Bayern r. d. Rh. (doch vgl. die Rolle der „Kirchengemeindebevollmächtigten" § 68 KGO.), Pfalz, Lippe, Reuß, Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz. — Eine Gemeindeversammlung finden wir in Hannover (luth.) Art. 29, Schleswig-Holstein § 48, Hessen-Kassel § 28 IV, Baden § 13, Hamburg § 14, 5, Hessen § 48, Mecklenburg-Schwerin § 7, Oldenburg § 16, Sachsen § 8 KGO., Thüringen § 8.

[1] Vgl. hierzu *Sehling*, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, 1914, 17.

anderen Seite auch gesagt wird, er soll „kein Herr“ über die Pfarrer sein und „nit über sie herrschen“. Weil alle „gleich sein“ und sich einer als des anderen „Diener und Mitknecht erkennen“ soll, soll der mit diesem Amt beauftragte Pfarrer, „wenn er was unrechts von dem anderen bemerkt“, diesen „freundlich vornehmen“; aber derselbe soll auch umgekehrt „wo es von nöten und mit Worten sich nit ändern und vernehmen lasse“, solches „der Obrigkeit anzeigen“. „Die soll verfügen Strafe, denn sie ist eine Straferin des bösen.“ Es scheint zunächst, als wenn sich die einzelnen Elemente dieses Gedankenganges untereinander widersprächen, ja, in unaufhebbarem Gegensatz zueinander ständen. Trotzdem zeigt nähere Zusicht, daß das nicht der Fall ist; im Gegenteil, es sind nichts anders als die einzelnen Momente der reformatorischen Grundanschauung, die hier auf knappstem Raum nebeneinander gestellt sind und darum allerdings in ihrer eigentümlichen Art besonders scharf einander gegenübertreten. Zunächst: der Superintendent ist kein „Herr über die Pfarrer“, alle sind gleich. Das heißt nichts anders, als daß hier die Eigenartigkeit und Gleichartigkeit jedes Pfarramts zum Ausdruck gebracht wird. Der Aufseher ist nicht Inhaber eines qualitativ höherartigen Amtes, die anderen Pfarrer haben nicht eine von ihm abgeleitete und damit ihm zur Rechenschaft verpflichtete Amtsfunktion, es ist nicht das Verhältnis des Bischofs zum Pfarrer katholischen Rechts, sondern alles ist eben um der Identität des *einen* wortverwaltenden Amtes lutherischer Prägung auf derselben Rechtsebene gesehen. Darum ist die Funktion des Superintendenten zunächst nicht obrigkeitliches und juristisches Handeln, sondern ethische Funktion, sittliche Rüge, darum ist sie zunächst nicht Imperativ, sondern freundliche Mahnung des Bruders zum Bruder, des Genossen im Amt zum Genossen. Hat diese Mahnung keinen Erfolg, dann ändert sich freilich die Situation: es tritt eine Klaffung zwischen ethischer Norm und tatsächlichem Zustand ein, die nicht nur die Kirche nicht ertragen kann, sondern die auch dem Willen und dem Charakter der christlichen Sozialordnung widerspricht: es ist nicht ein fehlerhafter Zustand innerhalb eines dem allgemeinen Rechtsleben eingegliederten besonderen autonomen Rechtskreises, sondern, der Auffassung der Zeit entsprechend, ein Fehler in dem in dem landesherrlichen Territorium zum Ausdruck kommenden Teil des einheitlichen Unum corpus christianum. Das heißt aber nichts anderes als: die Obrigkeit als die von Gott zur Hüterin des Rechts und Wehrerin des Unrechts bestellte und mit dem richtenden Schwerte ausgestattete Instanz tritt in ihre Funktion; eine Kompetenz von qualitativ ganz anderer Art macht also sich geltend. Der Superintendent hat an sich keine obrigkeitliche Zuständigkeit ausgeübt; was er tat, war nichts anderes als die Aufmerksamkeit der Obrigkeit auf diesen Fall zu lenken und ihr somit die Möglichkeit der Aktion zu geben.

Worauf man ursprünglich und dem Sinn nach das Amt des Superintendenten beschränken wollte, geht noch klarer aus der im engsten Zusammen-

hang mit dem Wittenberger Gedanken stehenden Stralsundischen Kirchen- und Schulordnung von 1525 hervor, die auch sonst von größter grundsätzlicher Bedeutung für die Erkenntnis der urreformatorischen Anschauung von Recht, Obrigkeit und Kirche ist [1]. Hier ist der Superintendent ausdrücklich als der „prediger höved", als das Haupt der Predigerschaft bezeichnet und seine Funktion dahin umschrieben, daß mit ihr verhindert werden solle, daß „christliche einigheit werde upgehaven und totgerennet werden". Das heißt zwar, daß ihn die Prediger „hören möten" und „daß er das regiment över de anderen prediger" hat, das wird aber zugleich auch so umschrieben, daß ihm dieses Amt eben „nicht vorder befohlen worden, denn die Schrift mede bringt". Das führt dann zu dem Ergebnis, daß „de anderen prediger scholen nicht uprichten odder niderlegen ohne des översten predigers willen" und daß „de äverste Prediger schall ock nichtes frevelickes uprichten odder nederstöten ohne den rath der anderen prediger, so Gott da vellicht mehr erluchtet hedde als so ehn". Daneben freilich soll der oberste Prediger auch darauf sehen, „dat de prediger Gades Wort recht wöhren un datsulvige mit enem göttlichen leven zieren"; hier steht ihm das Recht zu, zu „vormahnen" und wie in Sachsen, so greift auch bei dessen Mißlingen die Obrigkeit, hier der Rat, ein mit Amtsentsetzung und Neuberufung. Die aus der Schrift folgende Aufsichtsbefugnis ist also nur geistlicher Art; Rechtsbeziehungen zwischen dem obersten Prediger und den anderen sind nur denkbar auf der Grundlage genossenschaftlicher Gleichberechtigung wie ebenso die Möglichkeit besseren Wort- und Schriftverständnisses bei einem jeden von ihnen liegen kann. Eingriff mit Zwang und Rechtsakt von oben her ist Sache der allgemeinen Stadtobrigkeit, auf Grund ihrer prinzipiellen Stellung.

Es ist freilich klar, daß in diesem ganzen Verhältnis eines zunächst unverbundenen Nebeneinander der geistlichen Befugnis des Superintendenten und der rechtlichen Befugnis der Obrigkeit schon der Keim zu einer prinzipiellen Aenderung liegt, die mit dem Augenblick vollzogen ist, wo die Aufsichtsbefugnis des Superintendenten auf einen Auftragsakt der Obrigkeit und nicht mehr allein auf der Schrift basiert wird und ihm zudem noch eine irgendwie geordnete Mitwirkung in der Durchführung des Strafverfahrens zugesprochen wird. Mit diesem Augenblick nimmt er an dem Recht der Obrigkeit teil, wenn auch nur kraft abgeleiteter Befugnis, wird er zu ihrem Instrument und Organ. Das ist grundsätzlich schon in dem sächsischen Visitationsbefehl von 1527 vollzogen, wo ihre Funktion mit Anordnung und Befehl eben von seiten der Obrigkeit begründet wird; gerade dadurch werden sie aus schriftmäßig gedachten Bischöfen lutherischer Art zu landesherrlichen Kirchenbeamten. Das ist die Linie, die später dann entscheidend in den Vordergrund tritt und für Preußen vor allem im Allgemeinen Landrecht fundamentiert ist. Hier

[1] *Sehling*, Reformatorische Kirchenordnungen 4, 542. Vgl. zum ganzen Problem auch die grundlegend bedeutsamen Ausführungen *Sohms* I, 602 ff.

tritt ihr obrigkeitlicher und rechtsinstanzlicher Charakter mit aller Deutlichkeit hervor, ihr Vorgesetztenverhältnis zu den Pfarrern wie die Eigenart ihrer Befugnisse als von der Obrigkeit abgeleiteter Art, das letzte so stark, daß geradezu formuliert wird: „Zu entscheidenden Verfügungen sowie überhaupt zu anderen Geschäften sind sie ohne besonderen Auftrag ihrer Oberen nicht befugt“ [1]. Mit anderen Worten: das Superintendentenamt wird später weder schriftmäßig-religiös gefaßt, noch im genossenschaftlichen Sinn im spezifisch-kirchlichen Organismus von unten her verwurzelt. Es ist von oben gesetzt und in diesem Sinn anstaltlich-obrigkeitlich gedacht. Ganz ging freilich der alte Gedanke doch nicht verloren; in der Tradition erhielt sich der „geistliche Charakter“ und kam später zu erneuter Ausprägung; auch hat der Superintendent niemals eine spezifische Disziplinargewalt eigeninstanzlicher Art über die anderen Pfarrer erhalten [2].

Diese Situation wird mit dem Augenblick modifiziert, wo der Organismus der Kirche innerhalb des summepiskopalen Oberrechts ihre organisatorische Verselbständigung erfährt: der Superintendent ist nicht mehr abhängig von dem Staat als weltlicher Obrigkeit; er leitet seine Befugnis jetzt vielmehr her von dem Recht spezifisch kirchlicher Art, das der Summepiskopus nach der zur Herrschaft gekommenen Theorie in sich trägt. Seine Funktion ist jetzt kirchliche Funktion; es ist nichts weiter als ein Anachronismus äußerer Art, wenn er im 19. Jahrhundert sich etwa noch in Preußen als „königlicher Superintendent“ bezeichnet. Im übrigen bleibt aber seine Funktion eine solche obrigkeitlicher Art, d. h. eine solche, die nicht in einem genossenschaftlichen Gesamtbau des von ihr beherrschten Lebenskreises ihre Rechtsregel findet, sondern als von oben gesetzt in sie hineinragt. Eine weitere Entwicklung tritt dann in dem Maße ein, wie dem obrigkeitlich-anstaltlichen Superintendentenamt ein genossenschaftlicher Rechtskreis der eben umschriebenen Art entgegenwächst. Das ist in dem Zeitpunkt der Fall, wo man nach reformiertem Vorbild das Nebeneinander der Kirchengemeinden eines Gebietes, das kleiner als die Provinz ist und deren Pfarrer bisher demselben Superintendenten unterstanden, auch genossenschaftlich-synodal zu einem Verband durchzuorganisieren beginnt, als Kreisgemeinde, wie dann der gern gebrauchte Ausdruck lautet. Das ist in Preußen insbesondere durch die *Herrmannsche* Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 16. September 1873 geschehen: ihr wurden damit nicht nur die Organe Kreissynode und Kreissynodalvorstand, sondern auch spezifische Aufsichtsbefugnisse über Gemeinden, Geistliche und Kandidaten, gewisse Disziplinarbefugnisse, Rechte statuarischer Normsetzung und die Wahlbefugnis zur Provinzialsynode verliehen [3]. Aber die Amtsstellung des Superintendenten wurde nun nicht etwa in diesen Organismus völlig aufgesogen, derart, daß die obrigkeitlich-anstalt-

---

[1] Vgl. *Goßner* 375 ff. [2] *Goßner,* a. a. O. 376.
[3] Vgl. die Uebersicht bei *Goßner* 213.

liche Beziehung nach oben aufgelöst wäre und es nach allen Seiten nur als synodal-genossenschaftlich aufgebautes Amt umgeformt worden wäre. Es wurde vielmehr in seiner ursprünglichen Eigenart und Funktion belassen und nur die Person des Superintendenten in die synodale Organisation des Kreisverbandes eingebaut, so daß damit der Träger dieses Amtes zugleich in seiner Hand wichtige Befugnisse synodaler Art vereinigte. Und zwar im Sinne einer realen Union dieser Kompetenzen: sie liegen mit verfassungsmäßiger Notwendigkeit in derselben Hand, aber sie vereinigen sich in ihr nicht zu einem einheitlichen Amt, sondern bleiben ständig der Art nach wie in ihrem Sachzusammenhang voneinander getrennt; es ist etwas anderes, wenn der Superintendent in der Funktion seines Amtes, etwas anderes, wenn er in der Eigenschaft als Vorsitzender der Kreissynode handelt. Dort ist er Vollstrecker des obrigkeitlichen Willens der Leitung der Gesamtkirche, an ihren Auftrag gebunden, ihr verantwortlich, nach unten ungebunden und frei; dort ist er Mitbildner des genossenschaftlichen Synodalwillens und Ausführer oder Mitausführer eben dieses Willens, als solcher juristisch gebunden in der genossenschaftlichen Sphäre des Synodalverbandes, aber dafür nach oben frei und ungebunden. Natürlich das letzte nicht in dem Sinne völlig schrankenloser Freiheit: dieser Wille betätigt sich innerhalb der allgemeinen Grenzen, die durch die Existenz der Rechtsgröße Landeskirche als geschlossener und übergeordneter Einheit sinn- und rechtsnotwendig allen ihr eingegliederten Verbänden erwachsen. Aber innerhalb dieser Grenzen ist er frei nach oben, indem kein obrigkeitlicher Imperativ von außen formend und bestimmend in die Bildung seines Willens und dessen Betätigung im Rahmen der ihm einmal gesetzten Kompetenzen eingreifen kann. Aus diesem allen ergibt sich ein Doppeltes. Einmal: In dem konkreten Handeln des Superintendenten als Person ist juristisch ein Dreifaches zu sondern: neben dem imperativischen Handeln als Träger des Superintendentenamts obrigkeitlicher Art und dem Residuum seelsorgerlichen Handelns in dem Stück des Superintendentenamts episkopaler Art steht das Handeln im Wahrnehmen der Befugnisse synodaler Art. Und zweitens: Das Einheitsorgan des genossenschaftlichen Synodalverbandes liegt nicht etwa im Superintendentenamt als einem Faktor monokratischer Struktur, sondern in dem Synodalvorstand als einem aristokratischen Elemente, dem die Kreissynode als das Ausdrucksorgan der Vielheit gegenübersteht. Diese beiden Faktoren verbinden sich mit dem episkopalen Element des superintendentalen Handelns zu der Trias der evangelisch-kirchlichen Gewaltenteilung. Das eigentliche Superintendentenamt obrigkeitlicher Art fällt hierfür aus; denn es gehört mit seinem Handeln überhaupt nicht in den Organismus des sich selbst verwaltenden Kreisverbandes hinein, sondern übt nur in einem allerdings mit dessen Grenzen identischen Bezirk Recht und Obrigkeit der Gesamtkirche aus. Um Gewaltenteilung prinzipieller Art handelt es sich hier, wenn sie auch insofern mit eigentümlicher Verdecktheit in Erscheinung tritt, als nach älterer und nach neuerer Rechtsformulierung von einer spezi-

fisch seelsorgerlichen Funktion des Superintendenten nicht ausführlich gesprochen wird — so, wie es etwa beim Pfarramt der Fall ist. Dementsprechend ist es auch nicht zu einer ausdrücklichen Formulierung ihrer Abgrenzung und Verselbständigung gegenüber dem synodalen Organ gekommen wie ebenfalls wieder das Pfarramt gegenüber den genossenschaftlichen Organen der Gemeinde verselbständigt worden ist. Aber der Geschichte wie der Sache nach ist diese Sonderung doch da, und zwar als auch rechtliche Tatsache: die synodalen Organe haben keine Kompetenz zuerteilt bekommen, die sie befähigt, in diese Seite seines Handelns einzugreifen. Da sie aber prinzipiell nur die Rechte haben, die ihnen ausdrücklich zugewiesen sind, ist ihnen die Möglichkeit solchen Handelns damit überhaupt verschlossen. Die Kreissynode hat zwar auch die Mittel der brüderlichen Ermahnung und Warnung bei anstößigen Vorgängen im Leben und Wandel der Geistlichen, Gemeindebeamten und Kirchendiener, also Befugnisse seelsorgerlicher Art, die den synodalen ähnlich wie den Gemeindeorganen ein Stück geistlichen Führertums geben. Aber das sind Rechte, die das Gesetz ausdrücklich als „Mitaufsicht" bezeichnet [1], also Rechte, die *neben* denen des Superintendenten stehen und diesen damit nicht übergeordnet und sie inhaltlich bestimmend sind.

Die neue Kirchenverfassung hat dieses System grundsätzlich beibehalten. Man hat es ausdrücklich abgelehnt, die Kreissynode zum selbständigen und verantwortlichen Träger der Kirchenleitung über ihren Kreis zu machen, wie es von einer Seite verlangt wurde [2] und nicht nur die Aufhebung des Superintendentenamts in seiner bisherigen Eigenart, sondern überhaupt die Beseitigung der Doppelheit der sich im Bezirk des Kirchenkreises von oben und von unten her begegnenden synodalen und obrigkeitlichen Funktionen bedeutet hätte. Dafür mochte vor allem auch sprechen, daß sich gerade die eigentümliche Kombination der Befugnisse in der Superintendentenpersönlichkeit bewährt hatte; dafür sprach vor allem aber die Erfahrung, daß die mit dem *Herrmannschen* Gesetz geschaffene eigentümliche Zwischenschaltung der Kreisinstanz sich nicht nur nicht als überflüssig gezeigt hatte, sondern vielmehr eine energischere weitere Durchgestaltung verlangte. So stand die Formel des Oberkirchenrats, es komme gerade darauf an, die Kreissynode zu einem werktätigen Selbstverwaltungskörper auszubauen und sie zu einer wirksamen Vermittlungsstelle zwischen der organisierten Gesamtkirche und der Gemeinde auszugestalten, über dem ganzen Fortgang der Verfassungsverhandlungen dieses Abschnitts [3]. Entsprechend umschreibt der Art. 61 mit der scharfen juristischen Präzision, die das ganze Verfassungswerk auszeichnet, die Doppelstruktur des Kirchenkreises, wenn es formuliert: Jeder Kirchenkreis bildet einen Selbstverwaltungskörper (Kreissynodalverband) und zugleich einen Verwaltungsbezirk der Kirche.

Allerdings ist gerade dieser programmatische, aber zugleich auch rechts-

---

[1] Vgl. bei *Goßner* 212. [2] Prot. I, 675. [3] Prot. II, 203, 188.

klärende wie rechtsbegründende Satz nicht ohne Widerspruch geblieben, und zwar einen Widerspruch von sehr beachtlicher Seite. Kein geringerer als *Lüttgert*, der vorbildliche Kommentator der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung und verdiente erste kommentatorische Bearbeiter der neuen Verfassungsurkunde, hat hier erhebliche Bedenken geltend gemacht, die um so bemerkenswerter sind, als sie mitten in die wesentlichen Grundgedanken des neuen Verfassungsbaus hineinleiten und eben darum eine prinzipielle Auseinandersetzung verlangen. Für ihn ist die Bestimmung mehr ein Element, das aus staatsverfassungsrechtlichen Parallelen hier hineingenommen ist und freilich noch den besonderen Zweck befolge, das „Dasein einer selbsttätigen Kirche" herauszukehren. Theoretisch ist ihm aber die Gegenüberstellung von Selbstverwaltungskörper und Verwaltungsbezirk der Kirche abwegig: ihm sind „beide Befugnisse nicht zu trennen, da die Aufgaben beider Rechtskreise sich durchdringen". Darum wäre es nach ihm richtiger gewesen, diese Gegenüberstellung nicht in die Kirchenverfassung hineinzutragen, denn „sie weckt die Meinung, als träten sich zwei Gewalten entgegen, die eine von unten aus der Gemeinde, die andere von oben aus der Kirchenleitung, gleich als ob es noch wie unter der landesherrlichen Kirchengewalt eine Spitze kraft eigenen Rechts gäbe, während doch heute die Gesamtheit der Gemeinden, dargestellt in den Synoden, Träger der Kirchengewalt ist". Zudem könne sich auch „die Gesamtkirche mit dem Staat als einer selbständigen, das Volksganze vertretenden und schützenden Macht" nicht vergleichen [1].

Man wird aus mehrfachen Gesichtspunkten gegen diese Deduktionen Widerspruch erheben müssen. Zunächst: es sind wirklich zwei Gewalten, die sich hier als selbständige Gewalten gegenübertreten. Zwar die landesherrliche Kirchengewalt ist verschwunden und die Kirche ist synodal aufgebaut, aber das ändert dieses Doppelsystem nicht. Gewiß ist es ganz richtig, daß im Prinzip sich Kreissynode und Landeskirche aus den Gemeinden aufbauen; insofern ist eine Identität der Rechts*idee* vorhanden, aber das bedingt doch noch nicht die Identität des positiven Rechts und der daraus fließenden Befugnisse. Alles positive Recht und jede einzelne Regelung des positiven Rechts fließt zwar aus der sie tragenden Rechtsidee und wird bedingt durch sie; aber jede einzelne Positivierung der Rechtsidee erhält ihre besondere Struktur und individuelle Gestalt gerade durch die konkreten Umstände, innerhalb deren und mit denen sie sich positiviert. Das konkrete Substrat, an dem sich die synodale Idee in der Landeskirche realisiert, ist die Totalität aller landeskirchlichen Gemeinden; das konkrete Substrat, an dem sich in der Kreissynode der analoge Vorgang vollzieht, ist die Gesamtheit der Gemeinden dieses Kirchenkreises. Nicht der Synodalgedanke in abstracto trifft sich von oben und unten her, so daß er sich miteinander verbinden und zu einer Einheit identifizieren müßte, sondern zwei aus ganz verschiedenen Positivie-

[1] *Lüttgert*, a. a. O. 119.

rungen der Synodalidee fließende und darum eben in sich verschiedene Rechtsgewalten, die also auch nicht ineinander übergehen können, treten einander gegenüber: von unten der Rechtswille, der aus der Gesamtheit der synodal zusammengefaßten Kirchengemeinde kommt und auf die dieser Gesamtheit eigentümlichen Aufgaben bezogen ist, von oben der Rechtswille aus der Totalität aller landeskirchlichen Gemeinden, der die dieser Gesamtheit gestellten Aufgaben verwirklichen will. Da aber dieser zweite Gemeindeinbegriff, der sich zur Einheit Landeskirche integriert, nicht nur der größere ist, sondern auch den anderen, kleineren Gemeindeinbegriff synodaler Art als gliedlichen Bestandteil in sich schließt, steht die von ihm ausgehende Gewalt und mit ihm deren Träger den anderen stets als übergeordnet gegenüber und das Verhältnis zwischen beiden wird als ein solches der Subordination hergestellt, wobei wir die Frage, wer von konkreten Institutionen Träger der Kirchengewalt für die Gesamtkirche ist, hier zunächst unerörtert lassen. Auch die Kontrastierung mit dem Staat trifft nicht ohne weiteres zu. Auch der Kirche entspricht zwar wie beim Staat ein soziologisches Substrat „Volk", wie wir ja auch von einem „Kirchenvolk" sprechen — freilich mit dem Unterschied, daß wir hier das Volk nicht als ein Nebeneinander von Individuen sehen, sondern das Kirchenvolk stets in organischer Gliederung als in gottesdienstlich versammelten und ethisch handelnden Gemeinden zusammengeschlossen sehen. Aber eben diesem „Kirchenvolk" gegenüber entfaltet die Landeskirche neben der Pflege des geistigen Lebens, das in ihm als Teil der *einen* Geistkirche pulsiert und aus dem Wort fließt, auch eine vertretende und schützende Macht. Und zwar gerade als Rechtskirche, die mit ihrer Existenz als juristische Persönlichkeit öffentlichen Rechts und den daraus fließenden Normen das gottesdienstliche wie das Ordnungsleben der Gemeinde gegen Störungen von außen schützt, ihre Gesamtinteressen mit juristischer Wirkung vertritt und so gerade ihre Selbständigkeit als eines Verbandes arteigener Struktur gegenüber dem Staate wahrt. Richtig ist freilich die Beobachtung, daß sich im konkreten Leben des Kirchenkreises die Aufgaben der Selbstverwaltung wie der Gesamtverwaltung durchdringen, wie das übrigens ja auch im preußischen Landkreis der Fall ist. Aber die Durchdringung in der Realität schließt die Trennung im Prinzip nicht aus, und da diese beiden Prinzipien rechtsverschiedener Art sind, ist auch der Rechtscharakter der entsprechenden Handlungen von dort her bedingt. Daher muß diese theoretische Unterscheidung auch praktisch vorgenommen werden. Etwa die Frage, ob in einer konkreten Angelegenheit, die der Superintendent erledigt, mit einem Befehl der Kirchenleitung hineinregiert werden kann, hängt in ihrer Beantwortung ab von der Vorfrage, ob sie Sache der Selbstverwaltung oder der Kirchenverwaltung ist. Diese Feststellung mag im Einzelfall Schwierigkeiten machen, ist aber grundsätzlich stets möglich. Einmal um der Klarheit des zugrunde liegenden Prinzips willen, dann weil die Verfassung selber in einer Reihe Einzelnormen ganz scharf diesen Unterschied noch in weiterer Beziehung realisiert: Die Befug-

nisse des Kreissynodalvorstandes nach Art. 73, die des Superintendenten nach Art. 68, seine Stellung nach Art. 75, seine Befugnisse nach Art. 76 sind ohne weiteres als Befugnisse des Handelns für den Kreissynodalverband und kraft kreissynodalen Rechts zu erkennen, wie umgekehrt die Kompetenzen des Kreissynodalvorstandes nach Art. 74, des Superintendenten in dem Schlußteil des Art. 77 Abs. 1 und den Ziffern 1 ff. des Absatzes ohne weiteres als solche gesamtkirchlicher Art erkennbar sind und zum überwiegenden Teil sogar ausdrücklich als solche charakterisiert werden. Die unmittelbare oder interpretative Anwendung dieser Normen bietet keine größeren Auslegungsschwierigkeiten als wie wir sie auch sonst oft bei der juristischen Entwirrung zunächst verwickelt erscheinender Tatbestände haben. Das wird noch weiter unterstützt durch die prinzipielle Umschreibung der Selbstverwaltungsgegenstände in Art. 61 Abs. 2, die die aus dem staatlichen Kommunalrecht bekannte Unterscheidung von eigenen und Auftragsangelegenheiten durchführt. Auch das ist natürlich keine äußerliche Uebernahme: es handelt sich um eine Scheidung, die im Wesen des Selbstverwaltungsgedankens liegt und darum stets zu einer Realisierung drängt. Nur, daß hier der Typus zuerst im Rahmen der staatlichen Selbstverwaltung realisiert wurde und von daher die so erfolgte prototypische Gestaltung richtunggebend auch in andere Rechtsgebiete hineingewirkt hat.

Damit haben wir das Material gewonnen, um die juristische Konstruktion des Kirchenkreises nach allen Seiten hin durchführen zu können. Wir tun es zunächst, indem wir ihn in seiner Eigenschaft als Organismus eigenen Rechts, d. h. als Genossenschaft analysieren. Und zwar als Genossenschaft von Gemeinden, die ihrerseits als eigenständige und geschlossene Rechtspersönlichkeiten diesen Verband mit seinerseits ebenso eigenständiger und geschlossener Rechtspersönlichkeit bilden. Er ist also nicht eigentlich eine „erweiterte Gemeinde", wie man wohl gemeint hat, sondern eine „Gemeinde übergemeindlicher Struktur", die in gewisser Beziehung als Parallele zu der staatlich-kommunalen „Samtgemeinde" in Rheinland und Westfalen gedacht werden kann, mit der sie die Totalität der Lebenszwecke gemeinsam hat und mit der sie sich darum auch von dem nur durch einzelne Zwecksetzungen in sich verbundenen Typus des „Zweckverbandes" der preußischen Ostprovinzen unterscheidet. Sie ist Genossenschaft kraft eigenen Rechtswillens und eigener Rechtsexistenz, weil es nicht ein von oben gerichteter Wille, sondern der von unten aufsteigende und sich in ihr zur Darstellung bringende Wille der Rechtsgenossen ist, der sie bildet, formt und in Lebenswirklichkeit umsetzt. Indem sie aber diese ihre Existenz im Rahmen der Gesamtkirche und mit dem zulassenden und ihre Rechtskompetenz anerkennenden und schützenden Willen dieser Gesamtkirche lebt, ist ihre Eigenständigkeit nicht eine solche absoluter Selbstherrlichkeit, sondern eine Eigenständigkeit im Rahmen und mit der Begrenzung, die ihr die gliedliche Zugehörigkeit zu einem größeren Verbande wesensnotwendig gibt. Das heißt ihre Eigenständigkeit formt sich

aus zum Typus der Selbstverwaltung, der sinngemäß beides in sich schließt: Rechtsmacht, eigene Angelegenheiten selbst zu erledigen, und Rechtsbindung, diese Tätigkeit nur im Rahmen und unter Aufsicht einer übergeordneter Rechtspersönlichkeit zu erfüllen. Einheitsorgan und Vielheitsorgan geben diesem Selbstverwaltungsorganismus Lebensmöglichkeit und Lebensrealität in analoger Weise, wie wir es bei der lokalen Kirchengemeinde kennengelernt haben. Die Kreissynode faßt alles in sich zusammen, was irgend als positiver Faktor im kirchlichen Leben des Kreises zur Geltung zu kommen berufen ist: die Pfarrerschaft aller Amtskreise, nicht nur der gemeindlichen, sondern auch des speziellen, in einem besonderen Lebenskreis sich auswirkenden Pfarramts (Art. 63 II, Ziff. 2 und 64), das Laienelement in der nach dem Verhältnissystem zur Geltung kommenden Vielheit seiner Gruppierungen (Art. 63 I, Z. 3), die Religionslehrerschaft und Kirchengemeindebeamten (Art. 63 III), der Vertreter der freien kirchlichen Liebestätigkeit (Art. 63 III). In ihr liegt die Fülle der Aufgaben, die nicht nur statutarisch-legislatorischen und finanziellen Charakters ist, sondern weiterhin auch die Prinzipien und Fundamente des kreiseigenen Verwaltungslebens umfaßt (Art. 62 III) und grundsätzlich eine Tätigkeit der Kirchenführung großen Stils sein soll, derart, daß sich hier ein Gemeinwille des Kirchenkreises aus der Vielheit der Gemeinden und der im Gemeindeleben zur Geltung kommenden Faktoren herausarbeitet, der über der Gemeinde steht, diese in ihrer Tätigkeit anregt und korrigiert und das gesamte Kirchenwesen des Kreises als eine Einheit mit entsprechenden Impulsen erfüllt (Art. 62 I, II, S. 71) — Aufgaben, die für die weitere Entwicklung des innerkirchlichen Gesamtlebens von ganz besonderer Bedeutung erscheinen. Der Kreissynodalvorstand ist das entsprechende Element der Einheit, das in sich die Stabilität und Stetigkeit der Verwaltung zur Geltung zu bringen hat; vorbereitendes und ausführendes Organ (Art. 73), aus der Synode gewählt (Art. 75), aber innerhalb dieser Kompetenz selbständig: es gibt kein Recht der Synode, die Mitglieder des Kreissynodalvorstandes in ihrer laufenden Amtszeit zum Rücktritt zu veranlassen oder innerhalb ihrer gesetzlichen Zuständigkeit vorgenommene Verwaltungsakte durch entgegengesetzte Synodalbeschlüsse nichtig zu machen. Die Wahl aus der Synode macht den Vorstand nicht von der Synode abhängig; seine Zuständigkeit ist nicht Zuständigkeit kraft Auftrags von der Synode, sondern kraft der Verfassung; die Wahl bringt ihn in sein Amt, aber im Amt hat er seine rechtseigene Kompetenz. Synode und Synodalvorstand stehen sich also als amtierende Organe des Kirchenkreises innerhalb ihrer Rechtssphären mit Eigenständigkeit gegenüber; der Synodalvorstand ist nicht Ausschuß der Synode, wie es etwa die Ausschüsse des Art. 71 sind, sondern Organ neben der Synode; wir haben auch hier also nicht monistisches, sondern dualistisches System. Die Pflicht des Vorstandes nach Art. 73 II, Z. 3, der Synode Bericht zu geben und Auskunft zu erteilen, schließt das nicht aus, sondern setzt vielmehr eben jene dualistische Konstruktion voraus. Eine monistische Kon-

struktion würde dies Recht und das noch weiter gehende der völligen und vorbehaltslosen Abhängigkeit des Synodalvorstandes von der Synode als selbstverständlich in sich schließen und brauchte keine ausdrückliche Formulierung dieser Art; die Formulierung als Auskunfts- und Berichtspflicht beschränkt diese Bindung auf Fälle des strengen Wortsinns, schließt also weitergehende Rechte einzelaktlicher Kontrolle und Aufhebungsmöglichkeit kompetenzgerechter Verwaltungsakte aus. Diese Formel subordiniert also nicht den Vorstand unter die Synode als einer übergeordneten kontrollierenden Verwaltungsordnung, sondern beruht gerade auf der Aufteilung des ganzen kreiskirchlichen Verwaltungssystems unter zwei koordinierte Verwaltungsorgane, innerhalb deren zwar eine Prärogative und gewisse Kontrollmacht zugunsten der Synode und damit eine Vorrangstellung dieser, aber nicht eine grundsätzliche und allseitige hierarchische Vorgesetztenstellung mit jederzeitigen Eingriffsmöglichkeiten in die Gesamtheit der Geschäfte möglich ist. Jenes Recht will nichts anderes, als die allgemeine Sphäre gegenseitigen Vertrauens und einheitlichen Handlungswillens schaffen helfen und sicherstellen, die eben allen dualistischen Verfassungs- und Verwaltungskonstruktionen schlechthin notwendig ist; insofern hat es wesentlich politischen Charakter, der sich auch darin bestätigt, daß die aus Bericht und Auskunft gewonnenen Einsichten und kritischen Bedenken zu Beschlußfassungen der Synode innerhalb ihrer Prärogative führen können und damit die spätere Verwaltungstätigkeit des Vorstandes rechtswirksam zu beeinflussen vermögen. Unabhängig hiervon liegt natürlich der Fall, wenn es sich um ein Handeln des Vorstandes handelt, das die ihm verfassungsmäßig oder im Einzelfall durch Synodalauftrag übertragene Kompetenz überschritten oder nicht rechtsgemäß ausgefüllt hat: hier kann es zu einer Anullierung seiner Verwaltungsakte nach dem Verfahren des Art. 73 II, Z. 3 kommen, zwar nicht so, daß ein Beschluß der Synode selbst die Anullierung vorzunehmen die Kraft hätte, aber doch so, daß sie eventuell die Ueberschreitung der Kompetenz rechtseindeutig festzustellen vermag, so daß der Verwaltungsakt eben wegen jener Ueberschreitung schon an sich, als ein nicht rechtsmäßiger Verwaltungsakt nichtig oder anfechtbar ist. In dieses genossenschaftliche System des Kirchenkreises als Selbstverwaltungskörper ist dann der Superintendent als der geborene Vorsitzende von Kreissynode und Kreissynodalvorstand nicht anders eingegliedert als der Pfarrer in die Gemeindeorgane. Auch er ist hier lediglich primus inter pares und wirkt allein mit und durch das Kollegium, dem er angehört, wie er auch in den Fällen, wo er als Einzelperson in dieser Sphäre des Kreislebens auftritt, etwa in der Handhabung der äußeren Ordnung und der Führung des Schriftwechsels nach Art. 68 nicht eigenen obrigkeitlichen Willen, sondern den Ordnungs- und Verwaltungswillen der Synode oder des Vorstandes zur Geltung zu bringen hat. Scharf hiervon zu scheiden ist darum jener Teil seines kirchlichen Handelns, in dem er als Einzelpersönlichkeit mit eigenem Recht und eigener Verantwortung auch innerhalb der Kreisgemeinde

auftritt, eben den episkopalen Funktionen seiner Tätigkeit. Sie bedürfen nicht nur um ihres sachlichen Inhalts willen, sondern vor allem auch wegen ihrer ganz andersartigen juristischen Struktur einer besonderen Behandlung.

Mit dem letzteren ist zugleich auch angedeutet, daß der eigentliche Schwerpunkt des Superintendentenamts in den anderen Sphären des kreiskirchlichen Lebens liegt, nämlich der des Kirchenkreises als eines Verwaltungsbezirks der Kirche. Sein Amt ist im wesentlichen Amt der kirchenamtlichen Ordnung und ein Amt des geistlichen Führertums; erst von hier aus ist es in die Sphäre der genossenschaftlichen Selbstverwaltung hineingewachsen. Es ist ein Verdienst der neuen Kirchenverfassung, daß sie durch Wortlaut wie Inhalt der generellen und einzelnen Kompetenzabgrenzungen es ermöglicht, diese doppelten Funktionen des Superintendenten, die er innerhalb seines Kreises, aber nicht als Glied der Selbstverwaltung ausübt, mit aller Deutlichkeit voneinander zu sondern. Dabei ist charakteristisch, daß man das spezifisch Seelsorgerliche, das in dem Episkopalen liegt, nicht nur von seiner Pflicht „als Beauftragter der Kirche die kirchliche Aufsicht auszuüben" sorgfältig getrennt, sondern auch ihm vorangestellt und damit unmißverständlich zum zentralen und bedeutsamsten Inhalt seines Amts erklärt hat. Die Pflicht zu amtsbrüderlicher Beratung der Pfarrer, die Visitation des Kirchenkreises, das Recht der Ordination gehören in diesen Oberbegriff hinein, aber auch die Aufsicht über Amtsführung, Wandel und Fortbildung der Pfarrer — sie alle setzen wesentlich ein Handeln aus dem Wort und mit dem Wort voraus und rechtliche Faktoren scheiden entweder ganz aus, wie in der amtsbrüderlichen Beratung der Pfarrer, oder sie treten wenigstens weit zurück im Sinne mehr formaler Bindungen, wie die der kirchenprovinzlichen Visitationsordnungen und den Ordinationsanweisungen der Generalsuperintendenten, die wohl einen allgemeinen juristischen Rahmen bringen, aber nicht den spezifischen Inhalt des geistlichen Handelns bestimmen. Hier tritt also die innere Bindung des Superintendenten an die Schrift in ihr volles gewissensmäßiges Recht, d. h. eben jene metajuristische Eigenständigkeit, die wir im Pfarramt nachgewiesen haben. Insbesondere kann auch keine Rede davon sein, daß ihn, abgesehen von den erwähnten allgemeinen kirchlichen Ordnungen, ein Befehl des Generalsuperintendenten rechtswirksam und subordinatorisch in dieser seelsorgerischen Sphäre binden könnte. Nicht allein, weil eine solche Möglichkeit in der Verfassung nicht vorgesehen ist und damit rechtspositiv entfällt, sondern auch, weil nach evangelischer Auffassung alles seelsorgerliche Handeln unmittelbar am Wort gewonnen wird, in ihm begründet und verwurzelt bleibt und damit prinzipiell jeder Rechtsbindung und jedem Rechtsbefehl entrückt ist. Das genaue Gegenstück hierzu ist das kirchenregimentliche Handeln des Superintendenten, das, wie es sich in Rechtsbefehlen auswirkt, so auch an Rechtsbefehle gebunden ist und auch bis in Einzelheiten hinein von der vorgesetzten Behörde, dem Konsistorium bestimmt werden kann. Das wird auch nicht etwa dadurch aufgehoben, daß die

verfassungsgebende Kirchenversammlung in Abs. 1 des Art. 77 die Worte „unter Leitung des Konsistoriums“ gestrichen hat, um „die Stellung des Superintendenten als eines persönlich verantwortlichen Amtes sowohl im Bewußtsein der Gemeinde, wie im Bewußtsein der Träger des Amtes zu stärken“ (Art. 739). Das kann höchstens bedeuten, daß der Superintendent nicht einfach Organ des Konsistoriums ist, sondern ein Amt mit eigener Zuständigkeit und praktisch weiter Entschließungsfreiheit innehat. Nicht aber hebt es die Eingliederung in das hierarchische Stufensystem und die damit gegebene Ueberordnung der obrigkeitlichen Instanzen auf, die ihrerseits wieder das Recht zu allgemeinen wie speziellen Anweisungen in sich schließt und zwar nicht nur bei Verwaltungsmaßnahmen des Konsistoriums, sondern auch für alle Fälle der kirchlichen Ordnung, d. h. der Aufrechterhaltung und Durchführung des kirchlichen Gesetzesbestandes, sofern er über das Selbstverwaltungssystem des Kreises hinausgreift.

So umfaßt das Amt des Superintendenten dreierlei: er ist prinzipiell zunächst „geistlicher Führer“, Seelsorger wie Wortverwalter seines Kreises und als solcher in der Wesenskirche verwurzelt; er hat kraft Auftrags der Kirche als eines Rechtsorganismus kirchenobrigkeitliche Aufgaben und ist damit in das hierarchische Verwaltungssystem der Landeskirche eingegliedert; er ist schließlich kraft Verfassung geborener Vorsitzender der Verwaltungsorgane des Kreises und damit Glied ihres genossenschaftlichen Systems. Alles in allem eine Aufgabe, die geistliche Sicherheit, Klugheit und Takt in höchstem Maß braucht: es kommt nicht nur darauf an, jene drei Funktionen juridisch in ihrer Sonderart zu erfassen, sondern auch, den inneren Ausgleich zwischen den in jenen drei Funktionen verkörperten Interessenlagerungen vorzunehmen, sie schöpferisch zu einem einheitlichen Aktivitätsgedanken zu gestalten und von hier aus jene drei Einzelfunktionen, jeweils ihrer Eigenart entsprechend, aus einem einheitlichen Grundwillen inhaltlich zu bestimmen, so daß sie zueinander in ein harmonisches Verhältnis kirchlichen Gesamthandelns gebracht werden, die Wesen und Geist der Kirche eben in diesem Kirchenkreis zu eigengestaltlicher Wirkung kommen lassen. Die Figur des preußischen Landrats mit ihrer äußerlichen Trennung und innerlichem Ausgleich von Staats- und Selbstverwaltungswillen bildet ein deutliches Gegenstück, nur daß in unserm Fall noch das dritte Element, das seelsorgerlich-episkopale und zwar führend eintritt.

Die Notwendigkeit, das Leben des Kirchenkreises als Selbstverwaltungssystem fest mit dem Leben der Gesamtkirche zu verzahnen, tritt schließlich noch in einer dreifachen weiteren Hinsicht in Erscheinung. Einmal darin, daß Organe der Gesamtkirche wie der Kirchenprovinz an Sitzungen der Kreissynode wort- und antragsberechtigt teilnehmen können (Art. 69), wie Vorlagen für diese machen können (Art. 62 III, Z. 1). Zweitens darin, daß der Kreissynodalvorstand ebenfalls — in Parallele übrigens zu dem kommunalen Kreisausschuß — zur Mitwirkung bei der allgemeinen kirchlichen

Verwaltung berufen ist und von den Superintendenten bei der ihnen obliegenden kirchlichen Aufsicht zu beteiligen ist. Indem hierbei ausdrücklich die Einführung des Pfarrers genannt wird, kommt auch der Gedanke des allgemeinen Priestertums aller Gemeindeglieder, aus der erst der besondere Auftrag des Pfarrers abgeleitet ist, zur Geltung (Art. 138). Drittens schließlich in dem eigentümlichen Wahlmodus für die Besetzung des Superintendentenamts, die alle irgendwie in Frage kommenden Faktoren: das pastorale Element durch ein Widerspruchsrecht der Geistlichen, das episkopale Element durch ein Vorschlagsrecht des Generalsuperintendenten, das provinziale Element durch das Ernennungsrecht des Provinzialkirchenrats, das Gesamtkirchliche durch das Bestätigungsrecht des Kirchensenats zur Geltung kommen lassen will — freilich damit zunächst für die Praxis noch mancherlei Schwierigkeiten bereitet [1].

X. DAS RECHT DER KIRCHENPROVINZ

Die rechtliche Konstruktion der *Kirchenprovinz* ist insofern derjenigen des Kirchenkreises parallel gelagert, als auch er als geschlossener genossenschaftlicher Organismus gliedschaftlich in den eines höheren Gesamtorganismus, nämlich der Landeskirche, eingebettet ist, und insofern auch hier die Notwendigkeit besteht, ihn neben der eigenen inneren Durchorganisation im System der kirchlichen Gewaltentrennung durch besondere Organisationslinien und entsprechende institutionelle Ausprägungen mit dem Ganzen der Kirche in Beziehung zu setzen, um die „Einheit in Verfassung und Verwaltung", in dem er nach dem Wortlaut der Verfassungsurkunde (Art. 81 I) mit der Kirche verbunden ist, zur Geltung zu bringen. Oder anders gesprochen, der territorialen Umkreis der Provinz ist sowohl als Selbstverwaltungskörper wie als Verwaltungsbezirk der Kirche zu erfassen (Art. 82). Das hätte an sich auf verschiedene Weise geschehen können. Es wäre denkbar gewesen, daß man die Wahrnehmung der landeskirchlichen Verwaltungsgeschäfte nach Analogie des Kreissynodalvorstandes den Einheitsorganen der Provinzialselbstverwaltung übertragen hätte und als Exponenten des gesamtkirchlichen Leitungswillens nur Einzelpersönlichkeiten vorgesehen hätte. So hatte es die Vorlage des Generalsynodalvorstandes in Aussicht genommen, der neben den Generalsuperintendenten nur noch einen Kirchenverwaltungsdirektor kannte

[1] Im Gebiet des Kreiskirchenwesens finden wir in den deutschen Landeskirchen zwar eine außerordentliche Buntscheckigkeit der Bezeichnungen. An Stelle der Kreissynoden finden wir z. B. Kreis- und Bezirkskirchentage, Propsteitage, Dekanatstage, Klassenversammlungen, Konvente, statt des Kreissynodalausschusses Kreis- und Bezirkskirchenräte, statt der Superintendenten Dekane, Kirchenräte, Oberpfarrer, Pröpste. Tatsächlich ist aber der Rechtsbestand überall prinzipiell der gleiche; insbesondere finden wir überall die gleiche charakteristische Gestalt des Superintendentenamts, das eben zu den ältesten gemeinsamen Stücken des evangelischen Kirchenrechts in Deutschland gehört.

und diesen zugleich noch an der laufenden Führung der provinziellen Selbstverwaltungsgeschäfte beteiligte [1]. Eine andere Möglichkeit wäre die gewesen, das historisch gewordene Konsistorium als kollegiales Verwaltungsorgan beizubehalten, es aber zu einem Organ der Kirchenprovinz umzubauen und als deren Einheitsorgan neben die Synode und an Stelle des Synodalvorstandes zu setzen und zugleich mit der Wahrnehmung der gesamtkirchlichen Verwaltungsgeschäfte zu betrauen. Beide Lösungen hätten freilich das provinziale Element so stark in den Vordergrund gerückt, daß die formal als eigenständig gedachte Wahrnehmung gesamtkirchlicher Geschäfte durch Provinzialorgane sie praktisch doch sehr stark hinter den Selbstverwaltungsangelegenheiten hätte zurücktreten lassen und von diesen in mehr oder minder starke Abhängigkeit gebracht worden wäre. Das hätte aber kirchenpolitisch mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu einem starken provinzialen Partikularismus führen müssen, der der Gesamtkirchenverfassung irgendwie die immanente Tendenz eingepflanzt hätte, sich in letzter Konsequenz zu einem kirchenbündischen Verfassungssystem wesentlich eigenständiger Provinzkirchen umzubilden. Das wäre aber in Wahrheit eine Rückbildung gewesen. Denn die historische Eigenart des altpreußischen Kirchentums bestand ja eben darin, daß hier neben dem sonst überall in Deutschland herrschenden Prinzip des Landschafts- und Lokalkirchlichen sich zum erstenmal der Typus einer Gesamtkirche, die über und jenseits regionalistischer Sonderausprägung steht, gebildet hatte. Und auf diese Eigenart konnte man um so weniger verzichten, als gerade der historische Moment der neuen deutschen Kirchenverfassungsepoche die durch die Revolution von 1918 bestimmte Lage nicht auf Partikularisierung und Atomisierung, sondern auf Zusammenfassung und Konsolodierung des evangelischen Kirchentums in Gesamtdeutschland drängte, für dessen Gelingen eben der große Einheitsbau des altpreußischen Kirchentums der stärkste politische Faktor war, gerade auch im Verhältnis zu den politischen Gewalten des Reichs. Auf der anderen Seite bestand freilich ebenfalls die Notwendigkeit, sich das Eigenleben der altpreußischen Kirchenprovinzen kraftvoll entfalten zu lassen, nicht nur, weil überhaupt im evangelischen Kirchensystem um seines Gemeindegedankens willen das Leben des engeren Kreises das religiös energievollere ist, sondern auch, weil vielfach die religiösen Sondertypen des kirchlichen Einzellebens, die in einem so vielgliedrigen Kirchenkörper selbstverständlich um des Reichtums evangelischer Glaubenserfahrung und Glaubensausprägung willen auftreten müssen, von der Provinz, ihrer Geschichte und ihrer lokalen wie geistlichen Struktur ihr Gepräge und damit zugleich auch ihre Eigenartempfangen. Das Problem war also, diesem Leben die entsprechende Entfaltung und sich selbst bestimmende Aktivität zu geben, und trotzdem die rechtlich-organisatorische und verwaltungstechnische Einheit der Gesamtkirche nicht aufzuheben.

[1] Prot. II, 272.

Jenes suchte man dadurch zu erreichen, daß man die Zuständigkeitskreise der provinzialen Selbstverwaltung möglichst weit umgrenzte und sie zu der ganz prinzipiellen Zielsetzung, das gesamte kirchliche Leben der Provinz zu pflegen und zu fördern (Art. 83 1) erweiterte; dies suchte man sicherzustellen, indem man das Konsistorium in seiner bisherigen Funktion als Organ der allgemeinen kirchlichen Verwaltung erhielt, es so von dem Organsystem der Selbstverwaltung abtrennte und es lediglich in dem Bereich der Provinz als einem kirchenregimentlichen Verwaltungsbezirk verwurzelte (Art. 99). Damit trat freilich zugleich ein neues Problem auf: indem man hier von der an den unteren Stellen vorgenommenen Kombination kirchen- und selbstverwaltungsmäßiger Funktionen absah, die dort deren Ineinandergreifen sicherstellte, und die Verteilung auf voneinander unabhängige Organe vornahm, mußte man zugleich auch der Gefahr begegnen, daß beide Organe und damit die von ihnen wahrgenommenen Verwaltungslinien gänzlich auseinanderfielen und zu einem bloßen Nebeneinander wurden, das sich in der Praxis so leicht zu einem Gegeneinander auswachsen kann. Um dies zu vermeiden, hat die Verfassung die Verbindung und Beziehung beider Systeme und damit das einheitliche Funktionieren des Ganzen in einer vierfachen Weise sicherzustellen versucht. Einmal durch eine Zieleinheitlichkeit ihrer gesamten Arbeit: Pflege und Förderung des kirchlichen Lebens in der Provinz liegt dem Zusammenwirken von Provinzialsynode (und damit zugleich natürlich auch Provinzialkirchenrat) und Konsistorium und Generalsuperintendent ob (Art. 83). Zweitens durch die Begründung einer Reihe von Recht- und Pflichtverhältnissen, die, ohne die prinzipielle Selbständigkeit der Organe aufzuheben und eines vom andern abhängig zu machen, doch die Erreichung dieser Zieleinheitlichkeit sicherzustellen bestimmt sind; die Generalsuperintendenten und das Konsistorium sind gehalten, ihre Tätigkeit in engem Einvernehmen mit der provinzialkirchlichen Selbstverwaltung auszuüben und deren Ausbau zu fördern (Art. 99 II) und der Provinzialsynode bei jeder ordentlichen Tagung einen zur Besprechung zu stellenden Tätigkeitsbericht zu geben (Art. 99 III). Der Provinzialkirchenrat ist umgekehrt zugleich berufen, das Konsistorium in der Erfüllung der diesem obliegenden Aufgaben der allgemeinen Kirchenverwaltung zu beraten und zu fördern, wie entsprechend das Konsistorium zu diesem Zweck den Provinzialkirchenrat von allen bedeutsamen Vorgängen des kirchlichen Lebens zu unterrichten und sich vor Erlaß allgemeiner provinzialkirchlicher Verfügungen von besonderer Wichtigkeit seines Einverständnisses zu vergewissern hat (Art. 96, II) [1] und der Provinzialkirchenrat auf Abstellung kirchlicher Mißstände bei den zuständigen Stellen hinzuwirken hat (Art. 96 III). Drittens wird die Homogenität des provinzialkirchlichen Gesamtlebens dadurch gesichert, daß der Provinzialkirchenrat bei der Ernennung des Generalsuperintendenten und

---

[1] I, 410.

der Konsistorialmitglieder ein Anhörungs-, Mitverhandlungs- und Einspruchsrecht mit entsprechend qualifizierten Rechtswirkungen hat (Art. 107). Viertens aber, und das ist das wichtigste, ist das Einheitsorgan der provinzialkirchlichen Selbstverwaltung aus der Position eines reinen Synodalvorstandes in eine weit stabilere Größe, den „Provinzialkirchenrat“, umgewandelt, dem auch bestimmte Mitglieder des Konsistoriums amtsmäßig angehören. Das bedeutet nicht nur eine Ausnutzung der im Konsistorium vorhandenen Verwaltungskenntnis und Verwaltungspraxis auch für das provinziale Selbstverwaltungsleben; das führt vielmehr zu einer völligen Neugestaltung dieses Organs gegenüber dem alten Provinzialsynodalvorstand, von dem es zwar gewisse Befugnisse übernommen hat, dem es aber sonst in stärkster Andersartigkeit gegenübersteht. Der alte Provinzialsynodalvorstand war lediglich Exponent der Synode, nie selbständig nach außen handelndes und entscheidendes Organ, lediglich mit der Geschäftsführung besonders wichtiger Synodalangelegenheiten für die Zeit zwischen den Synodaltagungen betraut, ohne die Möglichkeit, mit gesamtkirchlichen und nichtkirchlichen Behörden in amtlichen Verkehr zu treten. Der Provinzialkirchenrat ist dagegen echte Behörde mit eigener, selbständiger Handlungskompetenz verwaltungsmäßiger Art (Art. I, II) und somit im Provinzialverband wirkliches Gegengewicht gegen die Synode; er ist so nicht synodales Element im Gegensatz zum konsistorialen, sondern, indem er Faktoren aus beiden Sphären in sich vereinigt und aus dem Zusammenwirken einen einheitlichen Verwaltungswillen für das Leben der Provinzialkirche als Eigenverband erzeugt, ein beide Faktoren in sich ausbalancierendes, integrierendes Organ spezifisch provinzialer Art, dem damit auch naturgemäß die Aufgabe der Vertretung und Geltendmachung des provinzialkirchlichen Elements in dem Leitungsorgan der Gesamtkirche zufällt [1]. Wurden früher die Mitglieder des Provinzialsynodalvorstandes, wenn sie vom Konsistorium zu wichtigen Beschlußfassungen hinzugezogen wurden, für diesen Fall außerordentliche Mitglieder des Konsistoriums, die in diesem als einheitlichem Kollegium mitbeschlossen und so an der Kirchenregierung mitbeteiligt waren [2], so stimmen jetzt die Mitglieder des Konsistoriums im Provinzialkirchenrat umgekehrt als Inhaber eines provinzialen Amts und nehmen als solche an der selbstverwaltungsmäßigen Eigenregierung der Kirchenprovinz teil, wie sie zugleich deren Autorität, Sachkenntnis und Selbständigkeit gegenüber der Provinzialsynode verstärken helfen, so daß auch von dieser Seite her das dualistische System zwischen Einheits- und Vielheitsorgan gesichert wird. Die Parallele zu dem ebenfalls

---

[1] Vgl. hierzu auch *meine* Darlegungen auf der altpreußischen Generalsynode von 1925 Verhandlungsbericht I 56 ff., 70 ff. sowie die zu dem gleichen Anlaß erfolgenden Ausführungen von *Berner* (a. a. O. 58 ff.) *Karnatz*, (64 ff.), *Goßner* (67), *Hallensleben* (67 f.) einerseits, *Preiser* (62 f.), *W. Wolff* (63 f.). *Conze* (69 f.) andrerseits.

[2] Vgl. *Schoen*, Preußisches Kirchenrecht I, 444.

dualistischen System der Städteverfassung des deutschen Ostens wird hier besonders deutlich: auch dort ist der Magistrat zu einem Teil aus dauernd in ihm sitzenden Amtsinhabern, zum anderen Teil aus von der Stadtverordnetenversammlung gewählten Persönlichkeiten besetzt. Trotzdem die von der Synode entsandten Mitglieder im Provinzialkirchenrat die Mehrheit haben, ist freilich die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, daß das praktische Uebergewicht, das erhöhte Sachkenntnis stets gibt, hier zu einem unverhältnismäßigen Hervortreten der konsistorialen Mitglieder und damit zu einer praktischen Umkehrung des von der Verfassung gewollten Sinngedankens führt: der Provinzialkirchenrat wird zu einem Ableger des Konsistoriums, indem die synodalen Mitglieder lediglich zu einer Kulisse für die faktische Alleintätigkeit des bürokratischen Elements herabsinken, dem es höchstens als Mitträger der Verantwortung für unangenehme Verwaltungsakte erwünscht ist [1]. Das zu verhindern wird wesentlich die Aufgabe des ihm vorsitzenden Präses der Synode sein, der selber die geistig leitende Persönlichkeit dieses Wirkungsbereichs sein soll. Daneben muß freilich auch systematisch die Einarbeitung der synodalen Mitglieder gefördert werden. Ihre Betrauung mit eigenen Dezernaten ist eine selbstverständliche verwaltungsrechtliche Konsequenz aus der ganzen Zusammensetzung und Tätigkeit des Provinzialkirchenrats; auch hier bildet die Parallele der ehrenamtlichen Stadträte und ihrer Arbeit ein durch seine praktischen Erfolge höchst bedeutsames Gegenstück.

XI. DAS BISCHÖFLICHE AMT

Die umstrittenste und zugleich auch interessanteste Figur nicht nur der Provinzialverfassung, sondern der ganzen Kirchenverfassung ist die des Generalsuperintendenten. Man weiß, daß die Frage, ob sie den Titel eines evangelischen Bischofs führen sollten, in Altpreußen lebhaft umstritten und noch immer nicht zur endgültigen Regelung gebracht worden ist [2]; man weiß, daß andere Landeskirchen diesen Schritt vollzogen haben [3]. Es ist bezeichnend, daß das gerade Landeskirchen lutherischer Prägung waren; wir haben früher selbst darauf hingewiesen, wie Luther einer Amtsführung evangelischer Bischöfe nicht nur nicht feindlich gegenüberstand, sondern selbst sogar sehr charakteristische Gedanken dafür entwickelt hat. Es liegt freilich nicht nur in dem Unionscharakter der altpreußischen Kirche und dem daraus resultierenden Widerstand der reformierten Kreise, daß dort diese Frage zu einem so schwer und heftig umkämpften kirchenpolitischen Komplex wurde. Daß

[1] Vgl. hierzu *meine* Darlegungen auf der altpreußischen Generalsynode von 1927 Verhandlungen I, 1927.

[2] Vgl. Verhandlungsberichte der verfassunggebenden Kirchenversammlung I, 1004 ff., der Generalsynode von 1925 I, 313 ff., 479 ff., 1927 II, 83 ff., 369 ff.

[3] Vgl. unten S. 333 ff.

hierbei die Gegensätze mitten durch die Kirche und die traditionellen Gruppen hindurchgingen, zeigt vielmehr, daß man vor allem auch das Gefühl hatte, daß mit der Aufrollung einer zentralen Amtsfrage auch irgendwie das Gesamtproblem der Kirche verknüpft sei. Allerdings übersah man dabei, daß dieser Teil der Frage mit dem Augenblick eigentlich schon erledigt war, wo das organisatorische System der Kirche als solches bereits festgelegt war und sozusagen nur noch die Unterfrage einer äußerlichen Etikettierung des Amts und das kirchenpolitische Problem von deren etwaiger psychologischer Auswirkung gestellt war. Es kann sich in unserem Zusammenhang natürlich nur darum handeln, die Dinge in ihrem positiven gesetzlichen Zusammenhang zu sehen; von hier aus wird sich dann allerdings auch die Möglichkeit ergeben, zu jenem speziellen legislatorischen Problem Stellung zu nehmen wie zu denjenigen theoretischen Gedanken, die in dem politischen Streit um diese Frage formuliert worden sind.

Die Verfassung umschreibt das Amt des Generalsuperintendenten mit dem Begriff „Geistliche Leitung". Damit ist sein Inhalt deutlich von den Befugnissen des Konsistoriums abgetrennt, die in Art. 103 als „Geschäfte der allgemeinen kirchlichen Verwaltung" bezeichnet werden; damit ist sein Inhalt aber ebenso deutlich in Parallele zu der eigentlichen Substanz des Pfarramts, der „geistlichen Führung" der Gemeinde gesetzt (Art. 42 I). Der Inhalt des Amtes ist also hier wie dort ein spezifisch religiös-ethischer und seinem Sinn nach nicht als juristische Befehlsgewalt gefaßt; es ist Führung als Dienst am Wort, nicht anders als wie wir es früher entwickelt haben. Das ergibt sich insbesondere auch aus der weiteren Umschreibung der Aufgabe in Art. 101 I; es ist die gleiche Richtung auf die Sorge für die Lebendigkeit des religiössittlichen Lebens, die bereits den Inhalt der alten preußischen Erlasse und Instruktionen von 1829 bestimmt, die das Amt des Generalsuperintendenten neu geschaffen und seinen Inhalt umschrieben haben. Nun ist allerdings in den Verhandlungen der Verfassungsversammlung mit Recht hervorgehoben worden, daß auch die Provinzialsynode in der allgemeinen Zuständigkeitsumschreibung des Art. 83 I ein Stück geistlicher Leitung der Kirche ausübt, nicht anders, wie wir es oben analog für den Gemeindekirchenrat entwickelt haben. Aber ebenfalls in der Verfassungsversammlung hat man mit gleichem Recht hervorgehoben, worin sich die „Leitung" des Generalsuperintendenten von der der Synode unterscheidet: es ist jenes Stück und jene Form der Leitung, die unmittelbar von Persönlichkeit zu Persönlichkeit erfolgt [1], die also gerade das tut, was eine geschlossene Körperschaft, die mit Mehrheitsbeschluß und programmatischen Erklärungen arbeitet, nicht zu tun vermag. Es war darum auch nicht notwendig, wie manche wollten, die Kompetenzumgrenzung der Generalsuperintendenten zu ergänzen durch die Vorschrift „unbeschadet der Zuständigkeit der Synode";

[1] Verhandlungsbericht I, 212ff.

nicht nur, daß sich diese Formel als etwas ohne weiteres Selbstverständliches erübrigte; die Befugnisse beider Organe sind, innerhalb desselben Oberbegriffs, der Art nach durchaus voneinander verschieden und die praktische Gefahr eines Kompetenzstreites damit auf ein Minimum herabgedrückt. Weil das Amt des Generalsuperintendenten seiner Art und seinem Inhalt nach der Wesenskirche entstammt, weil es mit geistlichen Mitteln geistliches Leben in Kraft und Fülle des Worts schaffen und fördern soll, tritt es dem Inhalt der Verfassungsurkunde nach ganz ähnlich wie das Pfarramt mit einem Minimum von rechtsimperatorischem Zwang auf; hier wie dort hat die Rechtsnorm und der Rechtsbefehl nur den Sinn, den Raum für die Entfaltung der geistlichen Funktion freizumachen; in dem freigewordenen Raum selber aber tritt dann das Geistliche in seine ausschließliche Wirksamkeit. So scheidet die Verfassung etwa mit Recht die dem Generalsuperintendenten obliegenden Pflichten der geistlichen und persönlichen Beratung der Kandidaten, Pfarrer und Superintendenten von der „Dienstaufsicht“ über sie, die dem Konsistorium obliegt (Art. 103 II). Diese darf nicht etwa jene unmöglich machen, aber jene ist von allem Disziplinären qualitativ verschieden: sie wirkt nicht mit Rechtsmitteln, Rechtsautorität oder Rechtsbefehl — sie kann nur wirken aus der seelsorgerlichen ἀγάπη heraus, die allein jenes Vertrauensverhältnis begründen kann, das die Voraussetzung aller Seelsorge ist. Gewisse Stücke rechtlicher Normwirkung liegen z. B. etwa in den Ziffern 2, 4, 7 des Art. 101 vor: es ist ein Akt rechtswirksamer Verfügungsgewalt, wenn der Generalsuperintendent zur Prüfung lädt, die Visitation in einer Gemeinde ansagt, die Superintendenten zu einer Besprechung des kirchlichen Lebens zusammenberuft, dem die Pflicht, im Examen zu erscheinen, die Visitation in der Gemeinde aufzunehmen, an der Besprechung teilzunehmen entspricht. Aber der eigentliche Inhalt, der sich in den Formen abspielen soll, ist ein anderer: die geistliche Qualität der Kandidaten soll festgestellt, das kirchliche Leben des Kreises mit neuen Impulsen, die Probleme, die aus der unmittelbaren Praxis der Ephorentätigkeit erwachsen, schöpferisch gelöst werden: der Theolog, der Pfarrer, der Diener am Wort Christi tritt in seine geistliche Wirksamkeit. Nach außen ist er freilich in dieser Funktion eben durch die Rechtsnorm geschützt, die ihm diese Kompetenz gegenüber anderen Organen der Kirche gibt und sichert, ja, ihn wie im Fall der Ziff. 5 zum berufenen Vertreter des Rechts der Gesamtkirche nach außen hin macht. Aber damit erschöpft sich auch hier die Wirkung der Rechtsnormen, innerhalb dieser Grenzen tritt auch hier das Geistliche in sein eigenes und ausschließliches Recht. Der Generalsuperintendent kann etwa nach Art. 101 Ziff. 6 in Verbindung treten mit allen freien Organisationen der Kirchenprovinz, die sich mit innerer und äußerer Mission und sozialer Fürsorge beschäftigen; aber er hat keinerlei Rechtskompetenz über sie.

Wie beim Pfarrer, so ist auch beim Generalsuperintendenten diese seine eigentliche Funktion scharf zu scheiden von der, die er als Vorsitzender des

Konsistoriums hat. Hier ist er Glied der allgemeinen kirchlichen Verwaltung und hat insofern ebenso an ihr Teil (Art. 99 II), wie er der Oberleitung der höheren Regierungs- und Verwaltungsorgane unterstellt ist. Hier übt er Rechtsgewalt aus, ist an der Bildung von Rechtswillen beteiligt und ist auch im gesamten Inhalt seiner Tätigkeit an Rechtsimperative, zu der die übergeordnete Instanz die jederzeitige Möglichkeit hat, gebunden. Aber er ist hier primus inter pares; Eigenfunktion als Einzelpersönlichkeit hat er nur in der Eigenschaft als Vorsitzender und auch hier nur für die Leitung der Geschäfte unmittelbar in der Sitzung selbst und, selbstverständlich, soweit sein eigenes konkretes Dezernat geht. Denn für die laufenden Geschäfte ist der Konsistorialpräsident sein „ständiger Vertreter" (Art. 105): d. h. Vertreter nicht kraft persönlichen Auftrags des Generalsuperintendenten und damit nicht etwa dessen Anweisungen und Wünschen unterworfen und ihm verantwortlich, sondern Vertreter kraft Verfassung, und darum selbständig und unter lediglich eigener Verantwortlichkeit handelnd, vi officii, nicht anders als der katholische Generalvikar des Codex iuris canonici [1]. Der Generalsuperintendent als geistlicher Leiter und der Generalsuperintendent als Vorsitzender des Konsistoriums sind, juristisch genommen, zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten in zwei ganz verschiedenen Funktionen, die in allem und jedem des täglichen Geschäftsbetriebes sorgfältig voneinander zu sondern sind. Das mag im einzelnen mitunter ein starkes Maß von Takt, Klarheit und Vorsicht fordern, aber im Grunde kein höheres Maß, als es der preußische Landrat braucht, der zugleich Glied der Staatsverwaltung und der Selbstverwaltung mit ihren doch auch stark heterogenen Interessen und Funktionen ist, und als es schließlich jeder Pfarrer und jeder Superintendent in der besonderen Funktionenverbindung seines Amts auch braucht. Denn es ist eine Forderung, die aus den letzten Tiefen evangelischen Glaubens- und Kirchentums fließt, die eben scharf das Gebiet, in dem um der Ordnung willen Norm und Rechtsbefehl herrschen soll, abtrennen von dem Gebiet des Religiös-sittlichen, von dem die Apostelworte gelten, daß sie nicht sein sollen „*Herren eures Glaubens, sondern Gehilfen eurer Freudigkeit*" [2].

Man sieht, an keiner Stelle hat die preußische Regelung das, was wir früher als die Stellung Luthers zur Möglichkeit bischöflichen Handelns herausgearbeitet haben, verlassen: es ist ein wesentlich geistig-geistliches, im Kern mit dem Pfarramt identisches Amt, das sie geschaffen hat, wie sie ebenso in ihrer juristischen Gesamtstruktur auch an dieser Stelle nirgends die Eigenart einer auf den historisch gewordenen synodalen und konsisto-

---

[1] Vgl. *Stutz*, Der Geist des Codex iuris canonici 1918, 323 ff. zu can. 366 § 1 und can. 368 § 1.

[2] Die Zusammenstellung nach 2. Kor. 1, 24 stammt von *Söderblom* in seinem ersten Hirtenbrief als Erzbischofs Upsala 1914. Vgl. *Heiler*, Evangelische Katholizität 1926, 164 f.

rialen Rechtsfundamenten aufgebauten Genossenschaftskirche verlassen hat. Beides zusammen gibt freilich an diesem Schnittpunkt der verschiedenen verfassungstragenden Linien und Ideen ein eigentümliches Gesamtbild von der Stellung des Generalsuperintendenten, das nicht ohne weiteres in die älteren Typen des kirchlichen Denkens einzureihen ist. Man kann es vielleicht am schärfsten und instruktivsten herausarbeiten, wenn man den Typ des „evangelischen Bischofs", wie er im Generalsuperintendentenamt verwirklicht ist, mit dem Typus des hierarchisch-klerikalen Bischofs, wie ihn das Recht des römischen Katholizismus in der größtmöglichen Steigerung seiner Machtbefugnisse ausgeprägt hat, vergleicht. Durch ein Dreifaches wird das Amt des katholischen Bischofs charakterisiert. Einmal ist es ein Amt kraft göttlichen Rechts, das unmittelbar auf Christi Einsetzung zurückgeht [1] und als solches durch einen besonderen sakralen Akt übertragen wird; es wirkt sich also durchaus als ein von oben gesetztes Amt mit schlechthin autoritativem Charakter obrigkeitlich, anstaltsmäßig und monarchisch zugleich aus. Es ist zweitens ein Amt, das in seinem Inhalt grundsätzlich alle wesensnotwendigen Funktionen des katholischen Kirchentums umfaßt und so nach dem Gesichtspunkte einer Gewaltenvereinigung potenziertester Art konstruiert ist: es umfaßt nicht nur die Weihegewalt, die Lehrgewalt und die Regierungsgewalt, sondern legt auch in der Regierungsgewalt die drei Funktionen der Verwaltung und Regierung im engeren Sinne, der Gesetzgebung und der Rechtssprechung ausschließlich und einheitlich in seine Hand. Und es ist drittens ein Amt, das innerhalb seines Dienstbereichs in isolierter Absolutheit, ohne irgendwie konkurrierende oder koordinierte Gewalt dasteht: das Bischofsamt steht wohl für die Gesamtkirche unter dem Primat des Papstes, der auch zugleich mit der darin liegenden eigenen unmittelbaren und universalen Bischofsgewalt in jede Diözese eingreift und ohne die Vermittlung des zuständigen Bischofs jedes Glied der Kirche dort mit Rechtsgewalt ergreift, aber alles, was innerhalb des diözesanen Rechtsbereichs sonst an Aemtern, Funktionen und Organisationen existiert, ist dem zuständigen Bischof grundsätzlich untergeordnet. So kann man zusammenfassend sagen: das Amt des katholischen Bischofs ist ein Amt monokratischer Absolutheit kraft göttlichen Rechts.

Für göttliches Kirchenrecht ist im deutschen Protestantismus kein Raum; es ist also hier unmöglich, ein Bischofsamt kraft sakralen Weiherechts von dort her zu konstruieren. Aber auch eine anstaltlich-obrigkeitliche Konstruktion kraft menschlich historischen Rechts kommt für den deutschen Protestantismus nicht in Frage. Denkbar wäre es etwa in Form einer juristischen Weiterführung der mittelalterlichen Bischofsämter gewesen, die zwar als Institutionen weltlichen Rechts aufgefaßt wären, aber im übrigen als historisch gewordene, der Entstehung nach vor und über dem Willen der von ihrer Gewalt

[1] Vgl. die klassischen Dokumente der katholischen Auffassung bei *Sägmüller* I, 442.

betroffenen Kirchenglieder stehenden Obrigkeit auftreten würden. Dazu konnte es von dem Augenblick an nicht kommen, an dem der Versuch scheiterte, den deutschen Episkopat für die Reformation zu gewinnen und so die Rechtskontinuität zum Mittelalter zu wahren. Denkbar wäre sie ferner auch gewesen als ein Amt, das der Landesherr mit seiner Kirchenleitungsgewalt von oben her geschaffen und in seiner Funktion damit aus seiner eigenen kirchenobrigkeitlichen Stellung abgeleitet hätte; die Bischöfe Friedrich Wilhelms IV. hätten diesem Typus entsprochen, wie er denn auch daran gedacht hat, ihnen schließlich die Kirchenleitungsgewalt des Landesherrn definitiv zu übertragen und sie so ganz in dessen Stellung kirchenführender Rechtsgewalt einzusetzen. Seit der Aufhebung des landesherrlichen Summepiskopats aber war die Eigenorganisation der Kirche nur möglich als die Selbstorganisation der genossenschaftlich sich zur Einheit zusammenfassenden Gesamtgemeinden. So ist prinzipiell bischöfliches Amt in den deutschen evangelischen Kirchen nur möglich auf Grund genossenschaftlichen Rechts und mit kraft genossenschaftlichen Rechts begründeter Zuständigkeiten. Daraus ergibt sich die ebenso wesensnotwendige wie tatsächlich bestehende Identität der oberen geistlichen Aemter in allen deutschen Landeskirchen; sie sind in dieser Beziehung alle Darstellungen eines einzigen, gemeindeutschen Typus. Wenn man der kirchlichen Gewohnheit folgt und das genossenschaftliche Element des kirchenrechtlichen als das synodale Element bezeichnet, so trifft die zuerst von *Deißmann* geprägte Bezeichnung „der synodale Bischof“ [1] allerdings mit großer Präzision den Kernpunkt der Sache, wie von da aus die ebenfalls von *Deißmann* aufgewiesene Parallele zum reformierten Präses durchaus einen juristisch berechtigten Kern birgt. Die Beziehung zum Genossenschaftlich-Synodalen kommt im Bischofsamt in einer doppelten Beziehung zur Geltung: einmal dadurch, daß der Inhalt und die Zuständigkeit des Amtes durch die Verfassung und somit auch durch den die Verfassung setzenden genossenschaftlichen Gesamtwillen der Kirche geschaffen ist und zweitens dadurch daß der Amtsträger durch synodalen Willen ins Amt berufen wird. Das letztere wird am deutlichsten bei der Kirchenverfassung der Landeskirchen, die keine provinzialkirchliche Einteilung kennen und in denen die Hauptsynode darum auch den Bischof wählt. Es ist aber auch in der altpreußischen Kirche der Fall: in ihr vollzieht zwar der Kirchensenat die Ernennung und muß es auch mit einer gewissen Notwendigkeit tun, um gerade an dieser Stelle den Gedanken der Einheit der Gesamtkirche wirksam zur Geltung zu bringen; er hat sich aber nicht nur dabei mit der in den provinzialen Rechten des Art. 107 II zur Geltendmachung kommenden Willens-

[1] Vgl. die Reihe höchst bedeutsamer und in die Tiefe des Problems eindringender Voten *Deißmanns* im Verhandlungsbericht der verfassunggebenden Kirchenversammlung I, 1004 ff., 1493 ff. Verhandlungen der Generalsynode von 1925 I, 350 ff., von 1927 I, 385 ff. Denkschrift zur Bischofsfrage. Erweiterter Neudruck 1926.

meinung der Provinz und ihrer synodalen Instanz, dem Provinzialkirchenrat, ins Benehmen zu setzen, sondern ist ja vor allem auch selber durchaus ein Organ kraft genossenschaftlich-synodalen Gesamtrechts, wie er ebenfalls in seiner konkreten Zusammensetzung in überwiegendem Maß mit synodalen Persönlichkeiten besetzt ist. Das Amt wie die Person des Generalsuperintendenten stehen also nicht über und jenseits, sondern innerhalb des genossenschaftlichen Gesamtsystems. Diese Art der Begründung des Amts wirkt aber auch in seinen Inhalt hinein. Der Gedanke der kirchlichen Gewaltentrennung, der das deutsche evangelische Kirchenrecht gegenüber der Idee der schlechthinnigen Gewaltenkonzentration des römisch-katholischen Kirchenrechts bezeichnet, kommt hier nach den verschiedensten Seiten zur Geltung: alle wesentlichen Stücke, die im katholischen Kirchenrecht in dem *einen* Amt des Bischofs vereinigt liegen, sind hier auf die verschiedensten Faktoren verteilt. Sofern man in der evangelischen Kirche überhaupt noch von einer Weihegewalt sprechen kann und diese in dem dogmatisch natürlich völlig anders zu konstruierenden Akt der Ordination betätigt sieht, hat sie der Generalsuperintendent nicht allein, sondern teilt sie mit dem hierzu verfassungsmäßig unmittelbar zuständigen Superintendenten. Potestas jurisdictionis als oberste juristische Leitungs- und Regierungsgewalt liegt überhaupt nicht in der Kompetenz des evangelischen bischöflichen Amtes und auch sonst nicht bei einer einzelnen obrigkeitlichen Person, sondern stets bei Kollegien: dem Konsistorium, soweit die Provinz als Verwaltungsbezirk der Gesamtkirche, dem Provinzialkirchenrat, soweit die Provinz als sich selbst verwaltende kirchliche Genossenschaft in Frage kommt. Aber auch der Inhalt der potestas jurisdictionis im erweiterten Sinn der katholischen Auffassung, nach der außer der Regierungs- und Verwaltungsfunktion auch gesetzgebende und richterliche Gewalt zu ihr gehören, ist im evangelischen Kirchenrecht nach seinen einzelnen Beziehungen hin zwischen verschiedenen Organen aufgeteilt: Provinzialkirchenrat und Konsistorium tragen sie in der evangelischen Kirche nur, sofern Verwaltung und Regierung im engeren und eigentlichen Sinn in Frage kommen; die Gesetzgebung, die im katholischen Recht dem Bischof zusteht, wird hier durch die Provinzialsynode ausgeübt, die Rechtsprechung, die im Katholizismus von dem Bischof unterstellten und von ihm abhängigen Kirchengerichten ausgeübt wird, erfolgt von unabhängigen, mit entsprechenden Garantien versehenen „Rechtsausschüssen“. So beschränkt sich das Amt des Bischofs auf die potestas ecclesiastica im klassischen Sinn Luthers und der Bekenntnisschriften, d. h. auf die Verwaltung des Worts. Aber auch sie ist nicht nur inhaltlich in evangelischem Geiste als seelsorgerlich geistiggeistliches Handeln aufgefaßt, sondern auch sonst nicht so umfassend wie die des katholischen Bischofs: sie steht als eine besondere Ausprägung des einen einheitlichen Amts der Wertverwaltung ihrem Wesen nach nicht über, sondern neben dem Lehramt des Superintendenten und Pfarrers, die das der Qualität nach gleiche Amt tragen, und

es fehlt ihr auch die dem katholischen Amt eigene Fähigkeit, die Lehre auf den Kanzeln in der Provinz inhaltlich bestimmen und über sie richten und urteilen zu können: alle Lehrstreitentscheidung und damit das Lehrzuchtverfahren im eigentlichen juristischen Sinn gehören durch das Gesetz über die Beanstandung der Lehre vom 16. März 1910 vor das besondere, dort vorgesehene „Spruchkollegium". Sein geistig-geistliches Amt ist also insofern ganz auf die unmittelbare persönliche Wirkungsmacht von Mensch zu Mensch beschränkt. Die Einordnung dieses Amts in das genossenschaftliche Gesamtsystem setzt es aber schließlich auch überall in Beziehung zu den anderen in der Provinz zur Geltung kommenden juristischen Faktoren und bringt es somit auch nach dieser Seite hin in den stärksten Gegensatz zu der isolierten Absolutheit des katholischen Bischofsamts. Der Generalsuperintendent ist Mitglied des Konsistoriums wie des Provinzialkirchenrats und kann als solcher den geistlichen Faktor in der Kirchenverwaltung mit Nachdruck geltend machen; aber insofern er in diesen Kollegien, auch im Konsistorium, nur Kollege unter Kollegen ist, übt er auch hier keine juristische Herrschaft aus; dieser Teil seiner verfassungsmäßigen Kompetenz wird also nur in ideeller Einheit mit dem Willen der anderen Mitglieder nach außen in der Form des konsistorialen bzw. provinzialkirchenrätlichen Gesamtwillens geltend gemacht und ist insofern durch den Willen der anderen Mitglieder begrenzt. Auf der anderen Seite steht er zugleich der Provinzialsynode gegenüber als nicht nur zur Teilnahme an ihren Verhandlungen (Art. 92), sondern auch als zur Erstattung eines Tätigkeitsberichtes verpflichtet. Das bedeutet zwar keine Verantwortlichkeit im schematischen Sinn des Parlamentarismus, die etwa Mißtrauensvotum und Rücktrittspflicht des Generalsuperintendenten zur Folge haben müßten. Das wäre mit der geistlichen, im Wort verwurzelten Eigenständigkeit und der ethischen, im Gewissen begründeten Eigenverantwortlichkeit des Amtes unvereinbar, bei dem es eben um Seelsorge und geistliches Handeln geht. So wenig wie die Gemeindekörperschaften gegenüber dem Pfarrer, so wenig ist auch die Synode gegenüber dem Generalsuperintendenten Herr seines Gewissens. Aber der Bericht soll doch „zur Besprechung" gestellt werden, d. h. er ist pflichtmäßig der positiven wie negativen Beurteilung, der Kritik wie der Zustimmung der Synode auszusetzen. Nicht im Sinne eines Gegeneinander, sondern um in lebendiger Auseinandersetzung eine innere Willenseinheitlichkeit für das gesamte Leben der Kirchenprovinz in ihren entscheidenden Faktoren zu gewinnen. Diese Bestimmung der Verfassung hat also wie die analoge für Gemeinden, Kirchenkreis und Gesamtkirche nicht den Sinn der Herstellung einer formalisierten Verantwortung parlamentarisch-staatlichen Stils mit seiner mechanischen Zwangsfolge, sondern sieht seinen rechtlichen und verfassungsmäßigen Sinn darin, eine persönliche Vertrauensbindung und sachliche Verantwortungsverbindung zwischen den Trägern der kirchenrechtlichen Gewaltenteilung herzustellen. Und schließlich: da, wo wir mehrere Generalsuperintendenten

in einer Provinz haben, steht der einzelne zugleich in einem kollegialen Episkopat. Nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich: sie sind verfassungsmäßig verpflichtet, auf eine einheitliche Leitung ihrer Sprengel Bedacht zu nehmen und sich entsprechend in allen grundsätzlichen Fragen miteinander zu verständigen (Art. 101 III). Das ist die vierte Begrenzung, die den Generalsuperintendenten und zwar auf seinem eigensten Gebiet betrifft. Wir sehen: so sehr sein Amt auf der einen Seite persönlicher Initiative, Gestaltungskraft und Führerbegabung weitesten Spielraum läßt, so bewußt ist es doch andererseits mit den anderen Gewaltträgern der Kirchenprovinz institutionell und rechtsprinzipiell in Beziehung gesetzt, und dadurch zugleich gegen sie ausbalanciert wie durch sie begrenzt. Oder anders gesprochen: das Amt des Generalsuperintendenten ist gegen eine hierarchische Autokratisierung im katholischen Sinn dadurch geschützt, daß es durch die Kompetenzen des Konsistoriums, des Provinzialkirchenrats, der Provinzialsynode und das Zusammenwirken mit den anderen Generalsuperintendenten begrenzt wird — die kirchenrechtlich vielleicht bedeutsamste Auswirkung des unsere Verfassung beherrschenden Gewaltenteilungsprinzips. Die Hierarchisierung der evangelischen Kirche, die manche von der eventuellen Uebernahme der Amtsbezeichnung Bischof befürchten, kann also nur dann eintreten, wenn nicht nur die Träger des episkopalen Amts pflichtwidrig die ihnen durch die Rechtsordnung der Verfassung gesetzten Kompetenzen überschreiten, sondern auch die Mitglieder des Konsistoriums, des Provinzialkirchenrats, der Provinzialsynode und die Inhaber der anderen Generalsuperintendenturen die ihnen kompetenzmäßig obliegenden Pflichten vollständig und restlos vernachlässigen. Daß das ohne weiteres erwartet werden kann, dürfte wohl kaum im Bereich des Wahrscheinlichen liegen. Daneben hat diese Kompetenzumgrenzung noch eine andere Wirkung, die *Schoen* sehr eindrucksvoll formuliert hat [1]: eine bedeutende Persönlichkeit vermag in diesem Amt Großes zu leisten — eine schwache Persönlichkeit vermag in ihm die Kirche nicht wirklich dauernd zu schädigen, da ihr Versagen stets in wesentlichen Stücken durch die Tätigkeit der anderen Organe ausgeglichen zu werden vermag. Da kein Wahlkörper, auch ein so verhältnismäßig kleiner und von großer Sachkunde getragener wie der Kirchensenat vor Fehlgriffen gesichert ist, ist dies Moment nicht ganz gering zu veranschlagen [2].

---

[1] Im Verwaltungsarchiv 30, 402 ff.

[2] Daß „Der deutsche evangelische Bischof" eine einheitliche Schöpfung des weithin in sich identischen neuen evangelischen Kirchenrechts ist, hat *Schoens* grundlegende Studie einwandfrei nachgewiesen. Es ist bezeichnend für die Aeußerlichkeit, mit der die Bischofsdebatte kirchenpolitisch vielfach geführt wurde, daß wir ein wirkliches Eingehen auf den Inhalt seiner Ausführungen nur sehr selten finden. Gewiß finden wir die Bezeichnung „Bischof" bzw. „Landesbischof" nur in Hannover (luth.), Sachsen, Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz und Schleswig-Holstein, Nassau, Braunschweig, aber mit Recht hat *Schoen* betont, daß es sich bei dem Kirchenpräsidenten Bayerns, dem Landesober-

XII. DIE ORGANISATION DER LANDESKIRCHE

Verhältnismäßig am einfachsten scheinen die Verhältnisse für die Durchführung des allgemeinen kirchenorganisatorischen Grundprinzips in der obersten Gliedreihe, dem genossenschaftlichen Bezirk der gesamten Landeskirche zu liegen. Hier war das alte Leitungsorgan des *Oberkirchenrats* und hier war das alte Vielheitsorgan der *Generalsynode* gegeben und beide bereits von *Herrmann* in wechselseitige Beziehung zueinandergesetzt worden; hier hatte sich zudem in dem allmählich sich nach außen und innen abgrenzenden eigenen Wirkungskreis des „geistlichen Vizepräsidenten" des evangelischen Oberkirchenrats der Ansatz zu einem spezifisch episkopalen Amt gegeben. Die Notwendigkeit, diesen Rechtskreis mit einem ihm übergeordneten zu verzahnen, fiel hier weg, denn das Verfassungssystem des deutschen evangelischen Kirchenbundes, das allein als solches in Frage gekommen wäre, gehört ja nicht in das eigene Rechtssystem der altpreußischen Unionskirche hinein. So schien sich eigentlich die Verfassungsaufgabe hier lediglich darauf beschränken zu können, das geschichtlich Gewordene weiter auszubauen, juristisch straff durchzubilden und kompetenzgemäß überall präzis gegeneinander abzugrenzen. Aber auch hier traten doch neue Probleme hinzu, die die Sachlage aus eigener Notwendigkeit wie aus der besonderen Art des geschichtlich Gewordenen modifizieren mußten. Und zwar waren diese in einem Doppelten gegeben.

Zunächst in der Notwendigkeit, dem gesamten Kirchensystem einen einheitlichen Abschluß zu geben. Das war früher ohne weiteres durch das landesherrliche Kirchenregiment und die dadurch bedingte Rechtsstellung des

---

pfarrer Hessen-Kassels, dem Landespropst Lübecks, dem hessischen und badischen Prälaten um das im Kern gleiche Amt handelt, daß überall das gleiche „Episkopale Element" zum Ausdruck bringt. Denn überall ist seine Zuständigkeit irgendwie „Geistige Führung" und „Leitung" (Hannover Art. 99, Sachsen § 6, Schleswig-Holstein § 136 I, Bayern Art. 46 III, Mecklenburg-Schwerin § 44 I, II, Hessen § 119 I, Mecklenburg-Strelitz § 30, Nassau §§ 124, 125), die durch Ueberweisung bestimmter Sonderzuständigkeiten gestützt und erweitert wird (vgl. das ausführliche Verzeichnis bei *Schoen*, a. a. O. 414 ff.). Wenn *Schoen* dabei den Braunschweiger Landesbischof ausscheidet, weil er keine Sonderkompetenzen habe und nur als Vorsitzender der Zentralinstanz fungiere, so ist auch das begrifflich zweifellos richtig; doch ist dort immerhin die Bahn zur gewohnheitsrechtlichen Entwicklung eines geistlichen Führeramts frei und bei dem lutherischen Charakter Braunschweigs wahrscheinlich. Dagegen hat der Thüringer Oberpfarrer durchaus bischöfliche Befugnisse, vgl. § 111, 112. Im Recht ist *Schoen* auch damit, daß das suspensive Veto und das Auflösungsrecht gegenüber der Landessynode, das der bayrische Kirchenpräsident hat, Art. 36, 37, wie die Rücktrittspflicht auf Verlangen der Synode, der der nassauische Bischof unterliegt (§§ 7 III, 112 I, 114 VII) nichts mit dem Bischofsgedanken zu tun hat, sondern mit anderen Rechtsgedanken organisatorischer Art zusammenhängt.

Monarchen erfolgt; das konnte aber auch jetzt nicht entbehrt werden. Einmal, um in einem grundsätzlich auf Trennung von Staat und Kirche angelegten System des nationalen Rechts die Einheitlichkeit der Kirche dem Staate gegenüber repräsentieren und zu entsprechendem politischen Einsatz bringen zu können, dann aber auch aus inneren Gründen. Die Stärke jedes dualistischen und trialistischen Systems gegenüber allen monistischen Verfassungslösungen ist stets die Sicherung der Eigenartigkeit und Selbständigkeit wie der wechselseitigen Auswägung der Gewalten; seine Schwäche liegt umgekehrt darin, daß eine Gemeinschaft doch in einer ganzen Reihe von wichtigen Fragen der Entscheidung durch eine Spitze nicht entbehren kann, da auch ein prinzipiell auf wechselseitige Vertrauensbindung und einheitliche Verantwortungsverbindung gestelltes System bei der Schwäche allen menschlichen Handelns doch auch in Situationen hineinzukommen vermag, wo die Integration aus selbständig nebeneinander stehenden Faktoren versagt und diese unausgeglichen und mit in sich verschiedener Orientierung nebeneinander stehen. Das führt dann zu der sehr konkreten Gefahr, daß zeitweise ein einheitlicher Gesamtwille des Gemeinwesens überhaupt nicht vorhanden ist und die notwendige laufende Aktivität gestört wird und aufhört, wenn nicht sogar damit der Ansatz zu der dauernden Auflösung des Systems in zwei oder drei nebeneinander stehende Organisationsreihen gesetzt ist. Auf den unteren Stufen eines genossenschaftlichen Organisationssystems wird das dadurch aufgehoben, daß diese in den jeweils über ihm stehenden Organisationskreis eingebettet sind, von dort aus stets auf das einheitlich-gesamtkirchliche Wesen hingewiesen werden und in konkreten Fällen durch das Eingreifen der dort stehenden höheren Organe korrigiert werden können. Im obersten Kreis des Gesamtsystems kann das aber nur geschehen durch eine Einrichtung besonderer Art, der den Einheitsgedanken dauernd institutionell verfestigt. Es liegt nahe, dies dadurch zu erreichen, daß man einem Organ eine dauernde überragende Kompetenz für solche Fälle hingibt. Aber dies würde eben im Widerspruch zum Gleichgewichtsgedanken des trialistischen Systems stehen: eines der drei in prinzipieller Unabhängigkeit nebeneinander stehenden Organe würde dadurch so stark über die anderen hinausgehoben werden, daß die anderen damit in eine faktische wie juristische Abhängigkeit und Unterordnung von diesem geraten würden. So bleibt nur die andere Lösung möglich, die die geltende Verfassungsurkunde eingeschlagen hat: ein eigenes gesamtkirchliches Vertretungs- und Hauptorgan zu schaffen, das zusammengesetzt ist aus allen drei beteiligten Faktoren, das also nicht im Gegensatz zu dem Grundgedanken des Trialismus steht, sondern diesen bewußt in sich aufnimmt und gerade mit ihm und aus ihm die Einheit aufbaut. Da es für den Aufbau einer aus stark selbstverwaltungsmäßig ausgestalteten Kirchenprovinzen zusammengesetzten Großkirche wie der altpreußischen ebenfalls darauf ankommen mußte, auch das Gleichgewicht wie die Einheit zwischen Kirchenprovinz und Gesamt-

kirche zu sichern, entsprach es nur der Logik des Gedankens, wenn man auch den provinzialen Faktor neben dem synodalen, konsistorialen und episkopalen in der Zusammensetzung dieses Organs zur Geltung brachte. So ist der Kirchensenat entstanden. Dem entspricht nicht nur seine grundsätzliche Kompetenz, die Kirche zu leiten (Art. 126) und die Bestimmung, daß auf ihn die Befugnisse übergehen, die nach dem bisherigen Recht dem König als Träger des landesherrlichen Kirchenregiments zustanden. Dem entspricht vor allem auch die Art seiner Zusammensetzung, die zugleich die Grenze zeigt, die einer Verkleinerung des Kirchensenats, die man aus rein technischen Gründen bequemerer Geschäftsführung gelegentlich wohl vorgeschlagen hat, aus inneren Gründen stets gesetzt sein muß. Denn würde einer der darin zur Geltung kommenden Faktoren ausfallen, so würde der Kirchensenat seine Funktion als alle wesentlichen Elemente des Kirchenverfassungssystems in sich schließendes Gesamtorgan nicht mehr ausüben können und damit das grundsätzliche Gleichgewicht zwischen ihnen gestört werden. Oder anders gesprochen: eine Verengung des Kirchensenats würde nur scheinbar eine Konzentration der Verfassung, in Wirklichkeit aber den Ansatz einer Auflösung derselben von oben her bedeuten.

Nun scheint es freilich zunächst so, als wenn die Art und Weise, mit der in der Kirchenverfassung Kirchensenat, Generalsynode und Oberkirchenrat zueinander in Beziehung gesetzt sind, mit dem eben Entwickelten in Widerspruch ständen. Denn der Kirchensenat soll die Kirche nach Art. 126 leiten nicht nur nach der Verfassung und den Kirchengesetzen, sondern auch „nach den von der Generalsynode aufgestellten Grundsätzen“. Und der Oberkirchenrat „leitet und verwaltet die inneren und äußeren Angelegenheiten der Kirche nach Maßgabe der Verfassung, der kirchlichen Gesetze und der vom Kirchensenat in den Grenzen seiner Zuständigkeit gegebenen Anweisungen“. Es sieht also so aus, als stände der Oberkirchenrat in völliger Abhängigkeit vom Kirchensenat und der Kirchensenat wieder von der Generalsynode, so daß es also den Anschein hat, als überhöhe die Generalsynode alles andere und jedes andere Organ wäre im Grunde nichts anderes als Exponent des generalsynodalen Willens, von ihr völlig und wesentlich in allen Stücken bestimmt und ihr damit auch völlig und wesentlich in allen Stücken verantwortlich. Eine nähere Analyse der gerade in diesen Stücken besonders sorgfältig und juristisch präzis formulierten Verfassungsurkunde zeigt indes, daß dies nicht den Tatsachen und nicht dem Sinn der Verfassung entspricht.

Zunächst: was ist „leiten“? Es wird in Art. 121 von „verwalten“ unterschieden und zugleich als der höhere Begriff hingestellt, der nach Art. 126 auch allein auftreten kann. „Leiten“ ist also nicht „Verwalten“, ist aber auch nicht, wie sich aus den weiteren Kompetenzen von Kirchensenat und Oberkirchenrat ergibt, Gesetzgebung. Ist „Verwalten“ der Idee nach Ausführung der Gesetze und deren aktuelle Entfaltung am konkreten Tatbestand zur Erreichung des gewollten kirchlichen Zweckhandelns, daß auch in dem synodalen

„ermessensfreien Raum" doch stets irgendwie durch die Sinnhaftigkeit des es begründenden und in Gang setzenden Gesetzes bestimmt ist, so ist „leiten" etwas, was zwar auch an Gesetze gebunden ist, soweit diese existieren und in ihren Bahnen verläuft, das aber doch in seiner inhaltlichen Bestimmung durch irgendwelche jenseits des Gesetzes und unabhängig von ihm liegende Faktoren bestimmt ist. Mit anderen Worten gefaßt: es handelt sich hier für den Bezirk des Kirchlichen abgewandelt um das, was man im staatlichen Leben neuerdings als „politische Gewalt" zu verselbständigen gewohnt ist [1]. Es ist das gleiche Problem, wie es uns bereits bei der Erörterung der Zuständigkeitsverteilung zwischen den Kirchengemeindeorganen entgegengetreten ist, nur daß es hier in ungleich größerem Rahmen und mit ungleich größerer Bedeutung auftritt. Jede große öffentlich-rechtliche Organisation will nicht nur einen einheitlichen Willen bilden, sondern auch diesen Willen in nach außen und innen erfolgenden Handlungen betätigen, um die der Organisation wesenseigentümlichen Ziele zu erreichen. Das heißt, sie muß den gewonnenen einheitlichen Willen an der konkreten Lage der Umwelt in und außerhalb des Organismus orientieren, um die dieser Situation und dieser Problematik gemäße Zielrichtung des Willens zu gewinnen und von hier aus alle Einzelhandlungen, die nicht nur bestehenden Gesetzeswillen ausführen, sondern neues schaffen, regeln und erreichen wollen, bestimmen. Mit anderen Worten: es handelt sich um die spezifisch „kirchenpolitische Funktion", die also, wie zunächst festzustellen ist, kompetenzmäßig sowohl beim Kirchensenat wie beim Oberkirchenrat liegt.

Damit wird aber sofort klar, warum die Verfassung auch hier den Faktor der *Generalsynode* einschalten mußte und dies auch tun konnte, ohne die Eigenständigkeit von Kirchensenat und Oberkirchenrat aufzuheben. Die kirchenpolitische Funktion, das Leiten, hat zu seiner Voraussetzung, aus der heraus es sich eben eigenschöpferisch orientieren soll, die Realien der Politik: das sind die gegebenen faktischen, d. h. nicht juristischen Tatsachen und das sind die vorhandenen juristischen Realien, d. h. der gegebene Gesetzesbestand der Kirche und ihrer Verfassung wie auch selbstverständlich der entsprechende Gesetzesbestand des Staates und des Reiches, und schließlich ebenso das, was sich aus der Vielheit der Einzelwillen im Gremium der Generalsynode als Einheitswille und Zielsetzung der sich in ihr rechtlich zusammenfassenden Kirche ergibt. Seine Aufgabe ist, an und aus diesen Realien die Gesamtlinie konkreten, kirchlichen Handelns zu gewinnen und mit ihr die Umwelt und die Eigenwelt der Kirche rechtlich und tatsächlich zu gestalten. Insofern bedeuten Gesetze, Verfassung und generalsynodaler Wille die Voraussetzung und Bindung für das kirchenleitende Handeln des *Kirchenrats*, insofern aber auch niemals Bindung im Sinne einer schlechthinnigen, alle Selbständig-

[1] Vgl. auch hierzu die grundlegenden Ausführungen *Rudolf Smends* in der Berliner Festschrift für *Kahl* 1923 und in Verfassung und Verfassungsrecht 1928.

keit ausschaltenden Ueberordnung. Das drückt sich am deutlichsten darin aus, daß die juristische Einflußmöglichkeit der Generalsynode von der Verfassung auf den Erlaß von „Grundsätzen" beschränkt ist. Denn Formulierung von Grundsätzen ist nicht „Gesetzgebung", wenn sie auch nicht etwa nur lediglich theoretische, juristisch wirkungslose Programmatik bleibt: sie hat juristische Bindungskraft, aber geringere und andersartigere Bindungskraft als das Gesetz im engeren Sinn. Denn dieses regelt in seinen prinzipiellen und generellen Normen eine damit umgrenzte ideelle Vielheit von Einzelfällen; der Grundsatz nimmt dagegen eine solche Regelung noch nicht vor, sondern formuliert nur die allgemeine Tendenz, aus der heraus eine solche Gesetzesregelung einmal erfolgen soll. Juristische Bindungskraft ist also gegeben für die künftige Gesetzgebung. Als klassisches, freilich oft charakteristisch mißverstandenes Beispiel ist hier vor allem die Grundsatzgesetzgebung im II. Teil der Reichsverfassung zu nennen. Nicht aber ist diese Bindungskraft schon für die Einzelfälle gegeben, die als zu regelnde Tatbestände in Frage kommen. Nach dieser Seite hin setzt also die Grundsatzgesetzgebung erst das eigenschöpferische Handeln eines anderen Organs voraus, das den Grundsatz sei es zur Rechtsnorm, sei es zu einer Summe von Einzelhandlungen ausformen soll. Oder für unser Interpretationsproblem zusammengefaßt: der Art. 126 beseitigt die Selbständigkeit, Eigenverantwortlichkeit und schöpferische Freiheit des Kirchensenats nicht, sondern setzt sie eben auch in der Grundsatzformulierung und deren Ausformung voraus wie erst recht natürlich auf den Gebieten, wo keine Grundsatzformulierungen erfolgt sind. Wobei diese natürlich praktisch die zahlreicheren und umfassenderen sein werden. Umgekehrt muß aber auch jede Grundsatzformulierung um der politisch notwendigen Entschließungsfreiheit des Augenblicks willen eine ausgesprochene Elastizität besitzen [1].

Das Gleiche gilt aber auch von dem Funktionskreis des *Oberkirchenrats* der nicht nur Spitze der Verwaltung ist, sondern ebenfalls die Kirche „in den äußeren und inneren Angelegenheiten" leitet, also, wie das Ministerium eines modernen Staates, zugleich *Regierungs-* wie *Verwaltungsorgan* ist. Insofern hat also auch er durchaus die oben umschriebene Freiheit der eigenschöpferischen Tätigkeit. Allerdings ist hier die Bindung nach der Seite des Kirchensenats um eine Nuance stärker, als die des Kirchensenats zur Generalsynode: die Verfassung spricht in ihrem Art. 131 nicht von „Grundsätzen", sondern von „Anweisungen". Es sieht also zunächst so aus, als wäre der Oberkirchenrat gegenüber dem Kirchensenat stärker gebunden. Das ist aber juristisch wie den Tatsachen nach nicht der Fall und zwar deswegen nicht, weil diese Anweisungen des Kirchensenats nach der Verfassung nur „innerhalb der Zuständigkeit" des Kirchensenats gegeben werden können. Nun ist aber die

---

[1] Vgl. etwa als ein typisches Beispiel die Beschlußfassungen der altpreußischen Generalsynode zur Konkordatsfrage, Verhandlungen 1925, I, 538 ff. und 1927 I, 633 ff.

Zuständigkeit des Kirchensenats in allen Einzelheiten und damit erschöpfend durch Art. 126 umschrieben, während für den Oberkirchenrat nicht nur die alte historische, außerordentlich umfassende, in Einzelaufzählungen überhaupt nicht erschöpfbare Zuständigkeit festgehalten ist, sondern ausdrücklich auch auf alle die Fälle ausgedehnt wird, in denen die Verfassung nichts anderes vorschreibt. Wegen dieser grundsätzlichen Vermutung zugunsten der Zuständigkeit des Oberkirchenrats ist also auf allen diesen Gebieten für ihn eine anweisungsfreie und lediglich an die allgemeinen Normen der Kirchengesetze und Verfassung gebundene Sphäre eigenschöpferischen Handelns gegeben. Wir sehen: auch in dem zentralen Organisationsbereich ist derAnsatz zu einer der Kirche wesensfremden Parlamentarisierung mit größter Sorgfalt vermieden. Die Berichterstattungspflicht des Kirchensenats und das Besprechungsrecht der Generalsynode nach Art. 124 haben, wie die analogen Rechte in der Kirchenprovinz, auch hier lediglich die Aufgabe, das herzustellen, was wir dort die persönliche Vertrauensbindung und die sachliche Verantwortungsverbindung nannten, die der antiparlamentarischen Eigenart und dem evangelischen Wesensstil des kirchenrechtlichen Trialismus entsprechen.

Kommt man hier zu einer glatten und eindeutigen Lösung, so scheint das in einem anderen Problem nicht der Fall zu sein. Man könnte versucht sein zu meinen, daß das *episkopale Element* in der Zentralorganisation der altpreußischen Kirche überhaupt nicht und zwar mit voller Absicht nicht zur Geltung kommt. Die Verfassung hat zwar in Art. 129 II vorgesehen, daß durch Kirchengesetz der Vorsitz im Kirchensenat einem in besonderem Amt zu berufenden Präsidenten übertragen werden könne, mit der Absicht, hier einen Geistlichen im Hauptamt als geistliche Spitze der Kirche nach Art eines Landesbischofs zu berufen. Diese Bestimmung ist allerdings nicht realisiert worden; insofern bleibt die Verfassung noch Torso, wobei freilich erwähnt werden muß, daß gewisse sachliche Schwierigkeiten, auf die gleich zurückzukommen sein wird, auch gegen diese Art der Lösung des Episkopats sprechen. Auf der anderen Seite konnte aber in der Zwischenzeit die Kirche tatsächlich nicht ohne einen nach innen wie nach außen hin repräsentierenden und aktiven Vertreter ihres geistlichen Elements sein; die unmittelbare Notwendigkeit zwang dazu, die bereits, wie wir sahen, deutlich nach dieser Richtung hin sich entwickelnde Stellung des geistlichen Vizepräsidenten juristisch weiter auszubauen. Das erfolgte durch die neue Formulierung der Geschäftsordnung des evangelischen Oberkirchenrats in sachlich sehr bedeutsamer Art. So hat er nicht nur eine Reihe wichtiger Spezialkompetenzen, sondern vor allem auch eine umfassende Generalkompetenz erhalten. Er hat in seiner Doppelstellung als ständiger Vertreter des Präsidenten wie als Mitglied des Kollegiums die besondere Aufgabe, das innere Leben der Kirche zu beobachten, die Entwicklung des Protestantismus im Auge zu behalten, für die Wirksamkeit der Kirche im öffentlichen Leben Anregungen zu geben sowie dafür einzutreten, daß für die vom Evangelischen Oberkirchenrat zu übende

Leitung und Verwaltung der Angelegenheiten der Kirche der innerkirchliche Endzweck aller kirchlichen Verwaltungstätigkeit der richtunggebende Zeitpunkt bleibt. Er steht den theologischen Referenten des Evangelischen Oberkirchenrats mit seinem Rat zur Verfügung, kann allgemein bedeutsame innerkirchliche Fragen mit den versammelten Generalsuperintendenten beraten und kann durch einen im Haushaltsplan zur Verfügung gestellten eigenen Reisefond das kirchliche Leben in den Kirchenprovinzen an Ort und Stelle kennenlernen. Daneben trat dann schließlich noch ein Drittes. Nach Art. 101 IV haben die Generalsuperintendenten das Recht, zur Beratung innerkirchlicher Fragen von größerer Bedeutung zusammenzutreten zu können. Das ist mehr als nur ein Recht der einzelnen Generalsuperintendenten; indem sie ebenfalls die Befugnis haben, sich die Geschäftsordnung für Versammlungen und Geschäftsverkehr selbst zu setzen sowie sich den Vorsitzenden und gegen Stellvertreter aus ihrer Mitte zu wählen, haben sie das Recht der juristischen Selbstorganisation und das Recht, in dieser Organisation nach autonomen Normen zu leben. Und indem sie gemeinsam, d. h. für ihre so entstandene Organisation, das Recht haben, der Generalsynode und dem Kirchensenat gemeinsame Anträge vorzulegen, haben sie eine konkrete neue Kompetenz, die über die ihnen als Einzelpersonen zustehenden Befugnisse hinausgeht. Das heißt aber: wir haben es im Art. 101 Abs. 4 nicht nur mit „den Generalsuperintendenten“, als einer Vielzahl konkreter Amtsträger, sondern mit dem Organ der „Konferenz der Generalsuperintendenten“ zu tun. Freilich fragt sich, wohin dieses Organ zu rechnen ist. Die verfassungsgebende Kirchenversammlung hat es nicht als Organ der Gesamtkirche gewollt und die Verfassungsurkunde drückt dies damit aus, daß es die entsprechenden Bestimmungen in den Abschnitt „Kirchenprovinz“ eingeordnet hat. Das trifft auch im wesentlichen den heute bestehenden juristischen Tatbestand. Denn die Hauptkompetenz der Konferenz, die gemeinsame Besprechung innerkirchlicher Fragen, hat doch augenscheinlich die Tendenz, das geistliche Handeln der Generalsuperintendenten einheitlich zu gestalten, wirkt also in das Provinziale hinein, und auch die Befugnis, Anträge bei Kirchensenat und Oberkirchenrat zu stellen, also auch in die Gesamtkirche hinein zu wirken, kann an sich die provinzielle Struktur noch nicht aufheben: auch die Provinzialsynoden könnten formell durchaus ein solches, übrigens bereits tatsächlich auch schon geübtes Antragsrecht erhalten, ohne doch damit aufzuhören, Provinzialorgan zu sein. Aber daneben liegt doch eben die Tendenz vor, die zum Kollegium zusammengefaßten Generalsuperintendenten in der Gesamtkirche irgendwie zur Geltung kommen zu lassen über ihre Einzelrechte als Generalsuperintendenten hinaus, also wie in der Einzelgemeinde ein kollegiales Pastorat, so hier einen kollegialen Episkopat für das Gebiet der rein geistlichen Fragen zu bilden. Das entspricht ja auch der tatsächlichen Regelung, die wir in den weiten Kirchenprovinzen bereits haben. Man kann also nicht sagen, daß die Konferenz ein Organ der Gesamtkirche ist, aber

sie gehört doch in das Problem der Vertretung des geistlichen Elements innerhalb der Gesamtkirche hinein.

Man wird darum formulieren müssen: das „geistliche Element“ fällt für die Organisation der Gesamtkirche keineswegs aus; wir haben infolgedessen an dieser Stelle der Verfassung nicht etwa einen absoluten Torso. Das geistliche Element kommt vielmehr in einem dreifachen Ansatz zur Geltung, freilich so, daß keiner dieser Ansätze voll entwickelt ist und alle drei untereinander noch zu keiner Ausgleichung gekommen sind. Infolgedessen ist also hier das Verfassungswerk faktisch noch unabgeschlossen und insofern kann man hier doch von einem relativen Torso sprechen. Es wird sicher eine der dringendsten Notwendigkeiten sein, hier die Verfassung irgendwie zur Vollständigkeit zu bringen. Wenn wir richtig sehen, scheint dabei die aussichtsreichste und am stärksten sachlich bedingte Möglichkeit im Sinne einer Anknüpfung an die historisch gewordene Stelle des geistlichen Vizepräsidenten gegeben zu sein. Denn der Lösung im Sinne des hauptamtlichen Kirchensenatsvorsitzenden stellt sich stets das gleiche Bedenken entgegen, daß sie bisher schon an der Realisierung gehindert hat: es würde damit eine Stellung entstehen, die des konkreten verwaltungsmäßigen Unterbaues entbehrte und damit keine Fühlung mit ihm und keinen Einfluß auf ihn hätte. Dieses könnte vielmehr nur mit Hilfe der zentralen Verwaltungsbehörde, des Oberkirchenrats hergestellt werden, in dessen Innenbetrieb der Senatspräsident keine Stellung hat und naturgemäß auch nicht haben kann, da der Kirchensenatspräsident nicht in formeller Unterordnung unter dem Oberkirchenratspräsidenten arbeiten kann. Er müßte also höchstens selbst den Vorsitz übernehmen bzw. es müßten Vorsitz im Kirchensenat und Oberkirchenrat miteinander kombiniert werden. Das ist aber gerade die Lösung, die die verfassungsmäßige Kirchenversammlung ausdrücklich abgelehnt hat. Wie die Dinge liegen, würde also die repräsentative geistliche Stelle des hauptamtlichen Kirchensenatsvorsitzenden in höchst realer Konkurrenz mit der höchsten verwaltungsmäßig-geistlichen Stelle, der des Vizepräsidenten des Oberkirchenrats stehen und gegenüber dieser, der an Verwaltungskenntnis wie an Einwirkungsmöglichkeit sachlich weit überlegenen, praktisch zurücktreten. Die Konferenz der Generalsuperintendenten kann umgekehrt auch nicht als *das* Organ des geistlichen Elements in der Gesamtkirche ausgebaut werden, weil es als anonymes Kollegium arbeiten müßte, es aber dem ganzen Sinn der Verfassung wie der geistlichen Eigenart evangelisch-bischöflichen Wesens entspricht, als Persönlichkeit zu wirken. Das ist eben der Gesichtspuukt, der in anderen Kirchen zu der Schaffung des Landesbischofs geführt hat. Der geistliche Vizepräsident ist geistliche Persönlichkeit mit schon jetzt großzügiger Wirkungsmöglichkeit auch kirchlich repräsentativen Stils; es käme nur darauf an, sie nach außen hin verfassungsmäßig stärker herauszuheben. Auf der anderen Seite würde es freilich auch erwünscht sein, die in die Gesamtkirche hineinragenden Tendenzen des Generalsuperintendentenkollegiums ebenfalls juristisch zu verstärken und die gerade im Sinne

einer Zurückdrängung partikularistischer Gefahren höchst begrüßenswerte Tendenz dieses Gremiums, sich als ein in der Gesamtkirche verwurzeltes und der Gesamtkirche verantwortliches geistliches Organ zu fühlen, zu einer gewissen rechtlichen Ausprägung zu bringen. Das würde aber natürlich auch bedeuten, daß dies Organ in eine konkrete Verbindung mit dem geistlichen Präses des Oberkirchenrats zu bringen wäre. Dies ist bisher in wenig glücklicher Weise dadurch geschehen, daß er an den Sitzungen teilnimmt, und zwar als „Gast", tatsächlich aber doch als eine Art kontrollierender Instanz der übergeordneten Verwaltungsbehörde, die in einem nur provinzialrechtlichen Organe nach dem Rechten sieht. Würde er der amtsmäßige Vorsitzende des Kollegiums sein, würde er damit nicht nur eine organische Verbindung mit dem Oberkirchenrat herstellen und die Möglichkeit geben, ohne Schaden das Organ zu einem solchen der Gesamtkirche zu machen, sondern er würde auch zwar als primus inter pares, aber doch eben kollegial in das Kollegium der Generalsuperintendenten eintreten, bevorrechtet nur durch die formale Geschäftsführungsbefugnis und durch das Schwergewicht seiner Persönlichkeit und seiner geistlichen und verwaltungsmäßigen Erfahrung [1].

---

[1] Aus dem Schema des kirchenrechtlichen Trialismus, wie es im Text entwickelt ist, fallen von den deutschen Kirchenverfassungen lediglich heraus die Verfassung der Bremischen Landeskirche, die überhaupt sehr stark den Charakter einer Gemeindekonföderation hat und die Verwaltung der Kirche in einen reinen Synodalausschuß, den Kirchenausschuß (§ 9), verlegt und Anhalt, das die Regierung und Verwaltung durch einen für die Wahlzeit des Kirchentags gewählten Landeskirchenrat führen läßt (§§ 70, 72, 73), der zu seiner Amtsführung des Vertrauens des Landeskirchentags bedarf und durch einfachen (!) Mehrheitsbeschluß jederzeit zum Rücktritt genötigt werden kann (§ 81). Sonst finden wir überall innerhalb des genossenschaftlichen Gesamtcharakters der Kirche die Eigenständigkeit des höchsten Organs konsistorialer Prägung gegenüber der Synode. In einigen Verfassungen wirkt freilich ähnlich wie bei Anhalt ein Stück des kirchenfremden parlamentarischen Gedankens hinein, freilich nicht im Sinne der radikalen, sich zum organisatorischen Monismus auswirkenden Sinn Anhalts, aber doch so, daß im Verhältnis der Synode zum Konsistorialorgan eine entschiedene Stärkung der ersten einsetzt: So können in Baden (§ 126 IV), der Pfalz (§ 96, 2), Waldeck (§ 123), Oldenburg (§ 115), Oldenburg-Lübeck (§ 30) Präsident und Landeskirchenratsmitglieder aus dringenden Rücksichten des Dienstes jederzeit zur Ruhe gesetzt werden und der württembergische Kirchenpräsident (§ 35) und der nassauische Landesbischof (§§ 7 III, 102 I, 114 VII) durch Beschluß der Synode zum Rücktritt veranlaßt werden. Die Zusammenfassung des konsistorialen und synodalen Faktors in einem aus Elementen beider zusammengesetzten, die höchste Spitze der Kirche darstellenden Gremium nach Art des altpreußischen Senats (doch trägt er zumeist die Bezeichnung „Kirchenregierung", in Hannover ref. heißt er Landeskirchenvorstand, in Sachsen Landeskirchenausschuß, nur in Hannover luth. Kirchensenat) finden wir in Baden § 110, Pfalz § 81, Braunschweig § 49, Hessen 100, Hessen-Kassel § 99, Sachsen § 27, Hannover luth. § 95, Hannover ref. § 88, Schleswig-Holstein § 124, Nassau § 117. Es fehlt dagegen in Bayern, Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz, Württemberg, Anhalt, Waldeck, Thüringen, Schaumburg-Lippe, Lippe, Oldenburg, Reuß, Frankfurt a. M.,

Und noch ein letztes können wir nunmehr entscheiden: die Frage nach der *Trägerschaft der Kirchengewalt.* Die Kirchengewalt im geistlichen Sinn, als Macht der Wortverwaltung, liegt der Substanz nach bei der Gesamtkirche und der Gesamtheit ihrer Glieder kraft der Eigenart und der Sendung der in ihr umfangenen Wesenskirche; der Ausübung nach liegt sie bei Pfarrer, Spezial- und Generalsuperintendenten und geistlichen Vizepräsidenten gemäß den entsprechenden Einzelbefugnissen. Die Kirchengewalt im juristischen Sinn dagegen, d. h. die Gewalt innerhalb der Kirche für die Kirchenglieder öffentlich-rechtlich wirksame Normen zu setzen und öffentlich-rechtliche Herrschaft über sie auszuüben, liegt der Substanz nach, als eine vom Reich verliehene verfassungsmäßige Befugnis, bei der Kirche als einer juristischen Gesamtpersönlichkeit, oder, anders formuliert, bei der zu landeskirchlicher Einheit zusammengefaßten Totalität der Kirchengemeinden [1]. Der Ausübung

Lübeck, Hamburg. In allen diesen Kirchen tritt daher ein Synodalausschuß auf, der als ständiges Organ die Rechte der Synode wahrzunehmen und zwischen dieser und dem konsistorialen Leitungs- und Verwaltungsorgan die Verbindung herzustellen hat. Eine mit selbständigen Einzelbefugnissen über beiden Gremien stehende, vor allem die Kirche nach außen juridisch vertretende personale Spitze haben sich Bayern und Württemberg in ihrem *Kirchenpräsidenten* geschaffen. Von den Ländern mit Senatstypus besteht in Sachsen, Hessen und Hannover (ref.) noch ein ständiger Synodalausschuß weiter fort, der aber naturgemäß hier an Bedeutung zurücktritt. Ein Recht der Kirchenregierung, die Landessynode aufzulösen, wie es in Preußen fehlt, haben wir in Sachsen (§ 14 II), Hannover (luth.) (Art. 62 II), Schleswig-Holstein (§ 123), Pfalz (§ 79 II), Braunschweig (§ 47). Da es in der Hand eines dem konsistorialen wie dem synodalen gleicherweise übergeordneten Gremiums liegt, kann darin auch keine Gefährdung des kirchlichen Gleichgewichts gesehen werden. Das gilt auch für die nassauische Regelung, in der die auch sonst noch mit bestimmten Kautelen versehene Auflösung in der Hand eines Dreimännerkollegiums (Vorsitzenden des Landeskirchenrats, Landesbischof, Vorsitzenden der Landessynode) liegt (§ 114 V, VII). Dagegen findet eine Verschiebung zugunsten des konsistorialen Faktors statt, wenn er, wie der Oberkirchenrat in Mecklenburg-Schwerin, ein Auflösungsrecht hat (§ 38), doch wird es gegen Ueberspannungen gesichert durch die Bestimmung, daß die Auflösung nur einmal aus demselben Anlaß erfolgen darf. Das ist aber nicht der Fall in Bayern (§ 14 II) und Württemberg (§ 13), wo das Auflösungsrecht in den Händen des Kirchenpräsidenten liegt, der institutionell selbständig zwischen synodalem und konsistorialem Faktor steht und daher an die Pflicht der unparteiischen, rein sachlichen Abwägung zwischen beiden gebunden ist. Der bayrische Kirchenpräsident unterliegt übrigens der gleichen Begrenzung wie der Schweriner Oberkirchenrat, was bei seiner verhältnismäßig großen Machtfülle sehr wesentlich ist. Anhalt kennt seiner Parlamentarisierung entsprechend eine Auflösung der Synode durch Plebiszit aller wahlberechtigten Glieder (§ 64 II) und zieht damit die volle Konsequenz eines kirchenfremden atomistischen Individualismus. Wenn man schon ein Institut dieser Art schaffen wollte, kann es kirchlich nur nach dem Muster von Mecklenburg-Strelitz (§ 24, Ziff. 4) geschehen, das die Gemeindekirchenräte, d. h. die die Kirche bildenden Gemeinden, abstimmen läßt.

[1] Aehnlich ist die Konstruktion *v. Pechmanns* in den Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentags zu Stuttgart, 256 f.

nach ist sie unter den drei Organen der Generalsynode, des Kirchensenats und des Oberkirchenrats aufgeteilt, entsprechend deren an der Leitung und Gesetzgebung der Gesamtkirche beteiligten Kompetenzen. Nicht aber nehmen dagegen an ihr teil die einzelnen Kreis- und Provinzialsynoden. Denn deren Herrschaftsgewalt ist ihrer Substanz nach nicht eigenständiger Art, sondern beruht auf einem rechtssetzenden Akt der Gesamtkirche und ist damit von der Kirchengewalt der Gesamtkirche erst abgeleitet; das aber, was ihr damit an Ausübung der Kirchengewalt übertragen ist, ist nicht Funktion für das Gebiet der Gesamtkirche, sondern nur für den lokal begrenzten Kreis der Kirchenprovinz und des Kirchenkreises. Sie sind hier wie dort der Kirchengewalt der Gesamtkirche unterworfen und werden von ihr umschlossen. So stehen sie auch unter den Befugnissen von Generalsynode, Kirchensenat und Oberkirchenrat, nicht aber treten sie als konkurrierende Faktoren neben sie [1].

---

[1] Wie *Wolff* konstruiert hat (a. a. O. S. 63 ff.). Vgl. dazu *meine* Bemerkungen im Verwaltungsarchiv 31, 489 ff.

VIERTES BUCH

DIE ZUKUNFTSPROBLEME DES EVANGELISCHEN KIRCHENRECHTS

I. DIE INNERKIRCHLICHEN PROBLEME

1. KIRCHENPOLITIK UND KIRCHENRECHTSPOLITIK

Alles Recht ist in steter Bewegung, denn alles Recht ist Gestaltung der Außenwelt aus formender Idee, und eben diese Außenwelt ist in ständiger Wandlung und Entwicklung begriffen. Gewiß ist die Idee und mit ihr die Rechtsidee insbesondere an sich etwas Konstantes und Kontinuierliches, aber um die Außenwelt in ihrer Konkretheit gestalten zu können, bedarf sie selber der Ausformung zum konkreten Rechtssatz, der an jener Außenwelt zur Wirksamkeit gelangt. Aber kein Rechtssatz erschöpft die Rechtsidee und kein Rechtssatz umfaßt alle Möglichkeiten rechtlicher Regelung der werdenden und zukünftigen Situationen, die in einem bestimmten Rechtstatbestand angelegt sind. Der Gesetzgeber, der ihn formt, sieht immer nur eine bestimmte und damit begrenzte Summe solcher Möglichkeiten vor sich, und eben diese sind es, die der Rechtssatz seinem Gehalt nach zunächst zu regeln vermag. In dem Maß aber wie die an keine Begrenzung gebundene Fülle des sozialen Lebens jene ursprünglich gedachte Summe von Tatbeständen überschreitet und in dem Maß, wie das Bedürfnis der sozialen Gemeinschaft einen rechtsleeren Raum nicht zu ertragen vermag, entsteht für sie die Notwendigkeit, auch für die neuen Situationen Rechtsregelungen zu entwickeln. Das kann zunächst durch die Rechtssprechung geschehen. Der Rechtssatz in seiner konkreten Formulierung ist in seiner Wirkungsmöglichkeit begrenzt, aber indem er zugleich Ausdruck wie Erzeugnis der Rechtsidee ist, steht er doch auch in ständiger Beziehung zu deren schöpferischer Gestaltungsmacht. Diese Beziehung fruchtbar zu machen ist die Aufgabe und das Geheimnis aller schöpferischen Jurisprudenz [1] und allen praktischen Richtertums, d. h. aller Rechtssprechung, die über die formale Sub-

[1] Zu diesem Problem hat sich jetzt auch *Walther Jellinek* in seiner Kieler Rektoratsrede 1928 geäußert.

sumption der ursprünglich gemeinten Sachtatbestände unter den auf sie abgezweckten Rechtssatz hinaus geht und wirklich neue Probleme anpackt, indem sie auch die sich ständig verändernden Situationen des sozialen Lebens zu meistern versucht. Sie ist mehr als Positivismus, indem sie entschlossen über die nur formale Anwendung des Rechtssatzes hinausgeht; sie ist aber auch nicht identisch mit der reinen Subjektivität „freirechtlicher" Sprüche: sie ist wesenhafte Bindung an die dem Rechtssatz zugrunde liegende Rechtsidee und damit zugleich an die geistigen Grundlagen des positiven Rechts, die sie an neuen Tatbeständen weiterbildet, neuformt, umprägt; aus dieser Bindung empfängt sie zugleich ihren Beruf zum Schöpfertum wie dessen immanente Begrenzung. Daraus ergibt sich auch, daß die Erfassung und Bezwingung des rechtsleeren Raums nicht allein durch sie erfolgen kann; soweit das Feld ist, das sie zu erobern berufen ist — sie vermag doch stets nur Entwicklung des vorhandenen Ideengehalts zu sein; es können aber auch Situationen eintreten, und sie treten um so öfter ein, je stärker das soziale Leben inneren und äußeren Erschütterungen ausgesetzt ist, die zu ihrer juridischen Bewältigung schlechthin neue Rechtsideen verlangen. Auch diese können unter Umständen zuerst in der Rechtssprechung auftreten vielleicht als ganz aktuelle Regelung nur eines Einzelfalls, vielleicht auch schon in dem Bewußtsein gesetzt, mehr zu sein; von dort führen die Wege dann zum richterlichen Gewohnheitsrecht, vermögen sich jene Ansätze zu eigentlichem Rechtssatz auszuwachsen. Aehnliches finden wir in der Praxis etwa der Parlamente. Eine Verfassung kann nach einem bestimmten Schema angelegt sein, vielleicht aus anderen, als Vorbildern empfundenen entnommen. Sie bewährt sich nicht, weil sie nicht allen konkreten Bedürfnissen dieses Volkes und seiner politischen Situation gerecht wird. Man korrigiert sie unmittelbar aus der Praxis und deren Forderungen heraus. Das kann Notbrücke für den Einzelfall bleiben, das kann sich aber auch zu einer Korrektur großen Stils auswachsen, indem konstante Uebung feste und neue, bald als wesensgemäß und zwingend empfundene Linien erzeugt: wieder ist Gewohnheitsrecht, hier parlamentarisches, entstanden. Das Gleiche kann aber auch entstehen durch die Schaffung neuen geschriebenen Rechts, auf dem Wege der Gesetzgebung. Geht etwa der Angelsachse mehr jenen Weg, so neigt der Deutsche diesem zu: aus starkem und bewußtem, mitunter freilich auch doktrinär übersteigertem Verständnis für Prinzipielles und Grundsätzliches, oft aber auch aus dem Zwang großer geschichtlicher Situationen heraus, die er unmittelbar als epochemachend empfindet: man denke an 1848, 1871, 1918. Stets aber ist der Vorgang der gleiche: Weiterentwicklung des Rechts durch Aufnahme neuer Rechtsideen, die sich in der Gestaltung zu positiven Rechtssätzen dem bisherigen Rechtsbestand einfügen, ihn erweitern, umformen, modifizieren. Das wird so und so oft intuitiv und ohne Reflexion geschehen, aber indem jede Rechtsidee in einer eigentümlichen Beziehung zu der von ihr zu regelnden Lebenswirklichkeit steht und indem jede neue Rechtsidee

um der Einheitlichkeit des Rechtssystems mit den schon vorhandenen in Beziehung gesetzt werden muß, ist es zugleich etwas, was der rationalen Bearbeitung ebenso bedarf wie ihr zugänglich ist. Bezeichnet man die Summe der juristischen Betrachtungen, die sich nicht lediglich mit Deutung und Auslegung des bestehenden Rechts befassen, sondern es auch mit seiner Entwicklung und Weiterbildung zu tun haben, als Rechtspolitik, so ist Rechtspolitik ebenso eine wissenschaftliche Forderung wie eine wissenschaftliche Möglichkeit. Sie hat angesichts neuer Situationen des sozialen Seins das zu finden und auszusagen, was sich als Weiterentwicklung vorhandener und als Konzeption neuer Rechtsideen an Rechtssatzmöglichkeiten ergibt.

Nun sind aber auch die Gemeinschaften, die für ihr Sein und Leben Recht setzen, in sich keine konstanten Größen: sie können in ihrer inneren Struktur Veränderungen erfahren, sie können sich in ihrem Außenhandeln neue Ziele setzen. Beides wird von selber auch so und so oft in das Gebiet bestehender Rechtssetzungen hineingreifen wie neue Rechtssetzungen möglich machen. Bezeichnet man das handelnde und gestaltende Leben sozialer Gemeinschaften innerhalb ihres inneren und äußeren Herrschaftsbereichs als Politik, so ergibt sich, daß Politik und Rechtspolitik in einem steten Zusammenhang miteinander stehen, daß infolgedessen eine wissenschaftliche Behandlung der Rechtspolitik nicht ohne eine wissenschaftliche Behandlung der Politik möglich ist. Wenn wir also im Nachfolgenden über Zukunftsprobleme des evangelischen Kirchenrechts zu handeln haben, so wird uns das mit innerer Notwendigkeit zugleich in die konkreten Probleme evangelischer Kirchenpolitik hineinführen.

Alle Politik hat es mit der Bestimmung des Handelns einer Gemeinschaft zu tun. Damit zerfällt ihr Umfang sofort in ein Doppeltes[1]: es muß ihr einmal darauf ankommen, den einen einheitlichen Handlungswillen der Gemeinschaft herauszuarbeiten und ihn aus der Vielheit der in der Gemeinschaft wirksamen Einzelwillen integrierend zu gewinnen. Und zum andern gilt es, den so gewonnenen Willen an den von der Außenwelt gestellten Aufgaben zu orientieren, ihn mit diesen auseinanderzusetzen und so die eigentliche Richtung des Handelns zu bestimmen, das im übrigen durch die besondere Art der Gemeinschaft auch noch gewisse inhaltliche Bestimmtheiten erhält. Das Wesen der Kirche ist, Gemeinschaft aus dem *Wort* zu sein. Die Darbietung des Wortes ist aber darum nicht etwa die Politik der Kirche. Denn einmal ist Politik ihrem Sinn nach Handeln von Menschen und menschliches Tun; das Wort aber ist nach evangelischer Auffassung ein Handeln Gottes am

---

[1] Für die nachfolgenden Entwicklungen habe ich versucht, die Integrationstheorie *Rudolf Smends,* wie er sie zuerst in der Berliner Festgabe für *Kahl* entwickelt hat, für die kirchenrechtliche Betrachtung fruchtbar zu machen. Inzwischen hat er nunmehr auch selbst sein Votum zu diesem Problem abgegeben. Vgl. Verfassung und Verfassungsrecht S. 173 ff.

Menschen und seine Darbietung durch Menschen ist hier stets nur insofern wirksam, als dadurch unmittelbar göttlicher Wille zum Ausdruck kommt. Und zweitens ist das Handeln der Politik stets gestaltendes Handeln an der Außenwelt, das Wort hat es aber unmittelbar stets nur mit dem Innersten des Menschen, mit seinem Herz, Willen und Gewissen zu tun. Trotzdem steht natürlich auch das politische Handeln der Kirche nicht ohne eine Beziehung zum Wort da; wie alles Handeln der Kirche in dem Wort zentriert ist und aus dem Wort Richtung und Sinn empfängt, so auch hier. Damit läßt sich der Begriff Kirchenpolitik definieren als die Summe derjenigen kirchlichen Handlungen, die die Voraussetzungen für die Entfaltung des Worts und die Möglichkeiten für die Durchführung der aus dem Wort gewonnenen ethischen Imperative zu sichern sucht. Damit ist zugleich auch ein bestimmtes Wesenszeichen der Kirchenpolitik zur Geltung gebracht. In der staatlichen Politik ist das Maß dessen, was den politischen Willen als Inhalt erfüllen soll, prinzipiell der Art wie dem Umfang nach unbegrenzt: es kann an sich ebensogut ganz nach links wie ganz nach rechts orientiert, potenziert individualistisch wie potenziert sozialistisch gedacht sein, Kompromiß der Mitte suchen oder zu schöpferischer Synthesis höherer Zusammenhänge ausholen. Bewußte Anknüpfung an geschichtliches Werden und geschichtliches Erbgut oder auch die autoritär-verpflichtende Stellung einzelner Staatsorgane kann hier von Fall zu Fall festere Faktoren hineinbringen; prinzipiell aber steht der politische Wille des Staates unter der steten Möglichkeit weitgehendster Variabilität. Das zeigt am drastischsten etwa der parlamentarisch regierte Staat, wo jede neue Regierung nicht nur eine veränderte Kombination der willensbildenden Parteifaktoren, sondern auch die Aufstellung eines neuen Regierungsprogramms zur Voraussetzung hat. Das wird noch verstärkt dadurch, daß die Parteien im Staat sich zum Teil so scharf befehden, daß ihre Staatsideale, d. h. ihre maßgeblichen Auffassungen von Sinn, Wesen und Tun des Staates, mit wechselseitiger absoluter Ausschließlichkeit einander gegenüberstehen. Demgegenüber ist für das kirchenpolitische Handeln die Gesamtrichtung stets eindeutig durch das Wort bestimmt: die Kirche gleicht also in dieser Beziehung einer Gemeinschaft, die mit einem konkreten und geschlossenen Regierungsprogramm arbeitet, und die in der Kirche vorhandenen politischen Gruppen basieren im wesentlichen auf der gleichen Grundanschauung von der Kirche im reformatorischen Sinn als der um Wort und Sakrament sich sammelnden Gemeinschaft; sie gleichen in diesem Fall also Parteien, die ein wesentliches Stück ihrer Grundanschauung gemeinsam haben und in dieser Beziehung vielleicht gewissen Variationen und Modifikationen unterliegen, niemals aber zu einem Gegensatz von wechselseitiger Ausschließlichkeit gelangen können. Ganz ist damit das variable Element nicht ausgeschaltet. Es ist insoweit vorhanden, als es über die Einzelheiten der Durchführung jener aus dem Wort fließenden und am Wort orientierten Gedanken möglich ist und insofern ist auch im Leben der evangelischen Kirchen ein fortdauernder Zwang zur Inte-

gration notwendig, wie er insbesondere an großen geschichtlichen Wendepunkten im synodalen Leben zur Geltung kommt. Aber im ganzen überwiegt doch der konstante Faktor den variablen bei weitem. Damit ist aber auch zugleich der Gegensatz zu dem Typus der Kirchenpolitik im katholischen Sinn gegeben. Der evangelischen Kirche und ihrem politischen Wollen geschieht genug, wenn die soziale und rechtliche Wirklichkeit der nationalen Gemeinschaft überhaupt die Möglichkeit zur Entfaltung des Wortes und zur Auswirkung christlich-sittlicher Normen gibt: dies Ziel zu erreichen, wird die wesensnotwendige Aufgabe ihres Handelns sein, damit in dem so gewonnenen Raum die Evangeliumsverkündung in ihre volle Eigenwirksamkeit treten kann, aber in der Erreichung dieses Zieles erschöpft es sich auch: es kann ihr nicht darauf ankommen, diesen Raum nun auch inhaltlich rechtsimperativisch zu beherrschen — ihr liegt nur daran, die spezifisch religiöse Lösung als solche, das Gewissensverhältnis zwischen Mensch und Wort, herbeizuführen; das juristische hat für sie nur insofern Interesse, als es diese religiöse Lösung innerhalb der Rechtsgemeinschaft zu sichern bestimmt und geeignet ist. Es ist etwa dem politischen Willen des evangelischen Bewußtssein genug geschehen, wenn im Schulwesen die religiöse Unterweisung überhaupt zu dem ihr zukommenden zentralen Recht gelangt, nicht aber kann ihr an einer rechtlichen Herrschaft, einer „geistlichen Schulaufsicht“ liegen; es genügt ihr, wenn sie sich, wie etwa in Deutschland, durch bloße Kenntnisnahme des Sachtatbestandes davon zu überzeugen vermag, daß die jenes Recht verbürgenden Bestimmungen der Reichsverfassung auch in der Verwaltungspraxis zur Geltung kommen. Die katholische Kirche enthält in ihrem Wesen die Eigenschaft, daß sie nicht nur Wort- und Sakramentskirche, sondern auch zugleich Kirche sakralen Rechts ist. Dementsprechend ist ihr ein Ideal kirchenpolitischen Handelns gemäß, dem in der Gestaltung der Umwelt erst dann voll Genüge geschieht, wenn jeweils auch eine unmittelbare Rechtsbeziehung zu der Kirche als einem rechtlich-autoritären Organismus hergestellt ist; ihm wird also in analogen Fällen gerade an einem Recht geistlicher Schulaufsicht liegen. Indem aber zugleich die katholische Kirche ein System sakraler Autoritäten in Papst und Bischöfen ist und in der Infallibilität des ersteren kulminiert, wird in ihr das, was in der evangelischen Kirche noch an variablem Faktor bleibt, auch noch zu erheblicher Konstanz verfestigt, etwas, was sich vor allem in der Einheitlichkeit der kurialen Außenpolitik zu weltgeschichtlicher Bedeutung ausgewachsen hat.

Wir versuchen also mit dem Folgenden dem wenigstens im Ansatz und grundsätzlich gerecht zu werden, was sich aus der Gegenwart wie den unmittelbaren Zukunftsaspekten aktuellen kirchenpolitischen Handelns an legislatorischen Problemen für die Weiterentwicklung des evangelischen Kirchenrechts ergibt. Das wird zunächst eine Gruppe innerkirchlicher Probleme sein, d. h. solcher, die sich aus der Tatsache ergeben, daß sich kirchlicher Wille aus Vielheit zur Einheit integrieren soll, und dann eine Gruppe außenpolitischer Probleme, die sich daraus ergibt, daß der so gewonnene Wille zu anderen,

neben der Kirche stehenden Rechtsorganismen in Beziehung tritt und an ihnen weitere Bestimmtheiten seines Handelns gewinnt.

2. DIE FREIEN VERBÄNDE UND DIE LANDESKIRCHEN

Wir beginnen mit dem ersten. Die katholische Kirche sucht Einheit aus der Vielheit zu gewinnen, indem sie über die Masse des Kirchenvolkes die Führerautoritäten von Pfarrer, Bischöfen, Papst setzt und zu hierarchischem Ineinanderwirken bringt; die evangelische Kirche, indem sie dem zu Gemeindeorganismen gegliederten Kirchenvolk unmittelbare Ausdrucksorgane synodalen Charakters gibt und diese mit dem besonderen Behördenbau verbindet. Damit ist aber hier wie dort nicht das Einheits-Vielheitsproblem erschöpft; beide Kirchen zeigen vielmehr innerhalb des Kirchenvolks Personenverbindungen und Gemeinschaften, die zunächst jenseits und unabhängig von dem System offizieller Institutionen und Organe entstanden sind und dieses zu zersprengen drohen, wenn sie nicht auch in dem Vorgang der Integration eingeordnet werden. Dabei ist die Entstehung jener Sonderbildungen kein geschichtlicher Zufall, sondern vollzieht sich im soziologischen Sein der Kirche mit wesensmäßiger Notwendigkeit. Das hängt so zusammen: die Idee der Kirche ist ihrem Wesen und ihrem Inhalt nach schlechthin universal; wie jede historische Erscheinung einer Idee, so hat aber auch noch keine empirische Kirchenform je die Totalität des kirchlichen Seins zu erschöpfendem Ausdruck gebracht. Das christliche Gewissen fordert aber stets diese Totalität um der verpflichtenden Kraft des Evangeliums willen, und so sucht sie das, was in dem Sein und der Organisation der empirischen Kirche nicht ausreichend in Erscheinung tritt, in anderen Formen Gestalt werden zu lassen. Jene Sonderorganisationen sind also Versuche, Mängel der historischen Kirchentümer durch soziologische Hilfskonstruktionen auszugleichen, um so die Ganzheit und Eigenart des christlichen Lebens nach allen seinen Seiten hin zum Ausdruck zu bringen.

Daraus ergibt sich zugleich, daß die Eigenart jener Organisationen nach Inhalt und Ziel ihres Handelns stets aus der Eigenart des Kirchentums, dem sie entsprossen sind, verstanden werden muß. Das läßt sich vielleicht am besten an der Entstehung dieser Sonderorganismen in der katholischen Kirche zeigen. In dem Maße, wie die christliche Kirche über die engen Kreise des Anfangs das Volksganze ergreift und das gesamte kulturelle und politische System der ausgehenden Antike zu umspannen und zu beherrschen beginnt, gewinnt sie zwar ein gewaltig gesteigertes Maß extensiver Wirkung, aber nur um den Preis des ebenso starken Verlustes an Intensität ihres Wirkens: Glaubenskraft und sittliche Lebenshaltung lassen zusehends nach — die große Reaktion des Mönchtums ist, aufs Große gesehen, ebenso Gegenbewegung und Protest dagegen wie Korrektur des kirchlichen Seins an sich selbst, das in diesen kleinen Kreisen mit der alten Innerlichkeit des Glaubens und

dem asketischen Radikalismus der Sittlichkeit rücksichtslos Ernst macht, um von dort wieder belebend in die Gesamtkirche hineinzuwirken. Ein zweites Beispiel: urchristliche Gemeinschaft sammelt sich um Wortverkündung und Sakramentshandlung; mittelalterlicher Katholizismus verlegt in steigendem Maße den Schwerpunkt gottesdienstlichen Lebens in das zweite, das Kultisch-Sakramentale, wie es noch heute im Fronleichnamsfest den kirchlichen Höhepunkt schafft: das unaufhebbare Bedürfnis des Christentums nach lebendiger Lehre und wirksamer Volkspredigt löst von selbst die ergänzende Bewegung der Predigerorden aus. Und ein drittes: der Katholizismus wird in steigendem Maß, seinen dogmatischen Grundlagen entsprechend, Priesterkirche; die Notwendigkeit, den Laien nicht nur bloßes Objekt des kirchlichen Handelns bleiben zu lassen, sondern ihn auch zum Subjekt in einem nach allen Seiten hin aktivistischen Kirchenkörper zu machen, führt zu den Bildungen der „Dritten Orden" und der großen Laienorganisationen, dem Laienapostolat des 19. Jahrhunderts, wobei charakteristisch ist, daß alle diese Bildungen gegenüber dem reinen Anstaltstypus des Offiziell-kirchlichen als von unten her geformte, genossenschaftliche Bildungen auftreten. Auf evangelischer Seite ist der soziologische Vorgang der gleiche, nur aus den besonderen Voraussetzungen des empirischen protestantischen Kirchentums modifiziert [1]. Die hier vornehmlich in Frage kommende Tatsache ist die, daß das evangelische Kirchentum in Deutschland in der längsten Zeit seiner bisherigen Geschichte Landeskirchentum ist, d. h. in enger Verbindung mit dem Staate lebt und von dort her ganz bestimmte Begrenzungen empfängt. Zunächst nach der außenpolitischen Seite hin: indem Staatsgrenzen und Kirchengrenzen miteinander identisch sind und der Rechtsorganismus des Staates den der Kirche nach allen Seiten umfängt, vermag die Kirche als staatsverbundene Rechtspersönlichkeit weder ihre Botschaft selbständig in heidnisches Land vorzutragen noch an bedrohten Stellen fremdkonfessionelle Ausländer wie eigene Glaubensgenossen zu unterstützen: freie Verbände, Gesellschaften für äußere Mission dort, Vereine wie Gustav-Adolfs-Verein, Gotteskasten, Evangelischer Bund hier treten dafür in die Lücke. Die lutherische Reformation hilft, einen spezifisch deutschen Staatsgedanken formen und erfüllt ihn von vornherein mit einem hohen Maß sozialethischer Verantwortung; die Folge davon ist, daß sich fast die gesamte soziale Kraft des Luthertums in dem von ihm getragenen Staat auswirkt und die Kirche sich demgegenüber wesentlich mit der bloßen Glaubensverkündigung begnügt. Das kann ertragen werden, solange der Staat sich noch im christlichen Ethos verwurzelt weiß, das muß

---

[1] Für die Geschichte und das Wesen der kirchlichen Zweckverbände verweise ich auf die Darlegungen von *Eduard von der Goltz*, Grundfragen der praktischen Theologie: Das kirchliche Leben in seinen elementaren Funktionen und Gemeinschaftsformen 1917, S. 98 ff., der sie dort im Rahmen eines umfassenden Systems der Soziologie des evangelischen Kirchentums eingehend zur Darstellung bringt.

aber in dem Augenblick zur Krisis führen, wo der liberale Gedanke völliger religiöser Neutralität in ihn einzieht und die ihm dennoch immer verbundene Kirche nicht zu eigenem Handeln frei wird: der große Wendepunkt hier ist das Jahr 1848, wo *Johann Heinrich Wichern* das Werk der Liebe ebenso für die Kirche in Anspruch nimmt wie das Werk des Glaubens; die Organisationen der inneren Mission, christlich-soziale und kirchlich-soziale Bünde nehmen es in die Hand. Die Krise der Frömmigkeit und Sittlichkeit innerhalb der Extensität der Volkskirche ruft ebenfalls Gegenbewegungen hervor: was im Katholizismus die Mönchsorden, das bedeuten hier die pietistischen Zirkel des 18., die Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts. Auch dies sind alles genossenschaftliche Bildungen; so ist es vor allem die Vereinsfreiheit des 19. Jahrhunderts, die nicht nur die ganze Fülle eigenlebendigen Gruppenlebens innerhalb der deutschen Landeskirchen zur Entfaltung kommen läßt, sondern ihnen auch zum Teil ein erhebliches Maß juristischer Verfestigung gibt. Seit langem ist es selbstverständlich, daß katholisches Kirchenrecht auch die Schilderung des katholischen Ordenslebens umfaßt. Es sollte ebenso selbstverständlich sein, in einem System des evangelischen Kirchenrechts auch eine juristische Schilderung dieser weithin das protestantische Leben mittragenden und mitbestimmenden Organisationen zu geben. Die Voraussetzung dafür ist freilich eine sorgfältige Sammlung des weithin verstreuten Materials und eine exakte juristische Erfassung der in ihm zur Geltung kommenden institutionellen Typen, wie sie sich dort von den Grundformen des freien Kongresses, der Anstalt, des nicht rechtsfähigen wie des rechtsfähigen Vereins bis zur öffentlich-rechtlichen Körperschaft finden. Für unseren Zusammenhang kann es nur darauf ankommen, die Linien zu finden, die diese Schöpfungen freien Gemeinschaftswillens der kirchlichen Gesellschaften mit dem Organismus der juristisch durchformten Kirche zu verbinden vermögen und verbinden. Denn auf eine prinzipielle Verbindung institutionell-organisatorischer Art kommt es an; rein persönliche Fühlungnahmen und Verbindungen, vor allem in der Form personaler Unionen zwischen Kirchenämtern und wichtigen Stellen jener Sonderorganisationen stellen sich verhältnismäßig rasch ein. Lange ehe die Mönchsorden offiziell dem Rechtssystem der katholischen Kirche eingegliedert sind, dehnen die großen Bischöfe in der Kraft ihrer Persönlichkeit ihre moralische Autorität auch über sie aus, und von Anfang an sind in der Arbeit der freien evangelischen Organisationen Amtsträger der Kirche, vom Pfarrer bis zum Träger episkopaler Funktionen in großer Zahl vertreten.

In der katholischen Kirche ist diese organisatorische Verbindung verhältnismäßig leicht zu vollziehen. Es kommt lediglich darauf an, die freien Verbände genossenschaftlichen Rechts in den anstaltlichen Organismus der Großkirche subordinierend einzugliedern und das System legaler und sakraler Autoritäten auch auf sie mit religiöser und rechtlicher Verbindlichkeit auszudehnen. Das ist mit dem Augenblick erreicht, wo sie die Autorität der

Bischöfe, dann die des Papstes anerkennen — ja in diesem zweiten liegt das eigentlich Entscheidende. Denn es kommt darauf an, daß die Gesamtkirche als solche die Orden autoritär umschließt, nicht ist es aber notwendig, daß jede Teilautorität innerhalb der Kirche auch sich die Orden unterwirft. Das ist sogar eher abzulehnen, denn in dem Maße, wie sich die Orden dem Dienst der Gesamtkirche verpflichtet wissen — am konsequentesten nachher in dem Gelübde der Societas Jesu — und der römische Stuhl seinerseits das Reformprogramm der Orden aufnimmt — man denke an den großen Mönchspapst Gregor VII. und an den mächtigen Einfluß des heiligen Bernhard —, übernehmen die Orden geradezu die Rolle eines Vorkämpfers des kirchlichen Unitarismus und Bekämpfers jedes kirchlichen Partikularismus, werden sie aus Kritikern zu den positivsten Vertretern des sakralrechtlichen Kirchengedankens. Mit dem kurialen Zentrum durch die Subordination unter den Papst und die Protektorschaft ihres Kardinals verbunden, sind sie nach unten hin frei gegenüber dem Pfarrer, während ihr Verhältnis zum Bischof kirchengeschichtlich mancherlei Wandlungen unterworfen gewesen ist, die den Gradmesser für das jedesmalige Verhältnis zentralistischer und partikularistischer Bestrebungen innerhalb der Kirche bilden. Dementsprechend gilt das ganze von ihnen gesetzte genossenschaftliche Recht nicht neben, sondern nur innerhalb des allgemeinen kirchlichen Anstaltsrechts, kraft seiner Zulassung und unter seiner Autorität.

Im Protestantismus handelt es sich umgekehrt um die Verbindung zweier Kreise genossenschaftlichen Rechts, den der offiziellen Kirche und den der jeweilig in Frage kommenden freien Organisation, die spontan aus der eigenen Sozialität und der Konkretheit der sie bestimmenden Aufgaben herausgewachsen sind. Daraus ergibt sich, daß hier eine rechtliche Verbindung nur möglich ist, wenn beide genossenschaftlichen Kreise in demselben idealen Punkt einer einheitlichen Auffassung vom Wesen der Kirche, die ihnen von sich aus schon eigentümlich ist, zentriert sind. Mit anderen Worten: die jeweils in einer konkreten freien evangelischen Organisation herrschende Auffassung des Kirchenideals ist es, die uns Auskunft über die Möglichkeit ihrer Verbindung mit der offiziellen Kirche zu geben vermag.

Es hängt damit zusammen, daß sich diese Verbindung am gradlinigsten und einfachsten mit den Verbänden der Inneren Mission herstellen ließ, obwohl hier vielleicht die praktischen Schwierigkeiten am größten waren und am größten sind. Denn der Gedanke und der Handlungswille der Inneren Mission hat aus sich heraus einen solchen Riesenorganismus institutioneller Ausprägungen erzeugt, daß ihm mindestens in der Zeit vor der Gründung des deutschen Kirchenbundes, abgesehen von der altpreußischen Unionskirche kaum eine Landeskirche an Umfang des Arbeitsgebiets und Intensität sozialgestaltenden Willens gleichzustellen war. Nicht nur, daß eine fast unendliche Fülle von Einzelorganisationen von der losen Konferenz, dem nicht rechtsfähigen Verein und der Anstalt bis zu kompliziertesten Rechtsorganisationen höherer

Art entstanden war; sie wurden auch noch durch ein ebenso geniales wie einfaches System sachlicher Quer- und lokaler Längsverbindungen zu einem großartigen Gesamtorganismus vereinigt, der in dem Zentralausschuß für die innere Mission des evangelischen Deutschland seinen mit größter Arbeitsfähigkeit und stärkstem einheitlichen Zielwillen ausgestattete Spitze erhalten hat [1]. Bei dem Eigengewicht, das jede große und traditionsreiche Organisation zu haben pflegt, hätte die ganz konkrete Gefahr eintreten können, daß das evangelische Deutschland sich in ein doppeltes Kirchentum, einem der landesrechtlichen „Kultkirchen" und einem der ethischen aktivistischen „Sozialkirche" gespalten hätte und zu dem ohnehin schon vorhandenen Partikularismus noch ein weiterer von allergrößter Bedeutung hinzugekommen wäre. Daß das nicht eingetreten ist, ist im wesentlichen das Verdienst *Wicherns*, der, hierin ebenso groß als Theologe wie als Praktiker, die Führung zu Glaube und Liebe mit stärkster prinzipieller Betonung stets als einheitlichen Dienst der Kirche ansehen lehrte, mit seinem Vorgehen darum die Kirche auf die ganze Fülle ihrer Aufgaben hinweisen wollte und so seinen „Zentralausschuß" von vornherein als Zentralausschuß für die innere Mission *der* evangelischen Kirche Deutschlands aufbaute oder, genauer gesagt, vom Wittenberger evangelischen Kirchentag aufbauen ließ. Er geht aus von dem reformatorischen Begriff der Kirche und er will in dieser Tat dazu helfen, daß der reformatorische Kirchenbegriff in der Konkretheit des deutschen kirchlichen Seins auch zu seiner vollen Weitschaft entfaltet wird [2]. Eine Komplikation scheint freilich dadurch zu entstehen, daß er nicht an die unmittelbare Wirklichkeit der deutschen einzelnen Landeskirche anknüpft; das hängt aber nicht nur damit zusammen, daß der reformatorische Kirchenbegriff seinem ganzen Wesen nach über und jenseits dieser Partikularismen steht, sondern auch damit, daß *Wichern* zugleich mitten in jener großen Bewegung steht, die 1848 das Einheitsproblem des deutsch-evangelischen Kirchentums zu lösen versuchte; sein Werk ist in diesem Zusammenhang ein vorweggenommenes Stück kirchlicher Entwicklung, die zu ihrer Vollendung noch über sieben Jahrzehnte brauchte. So kann man von hier aus geradezu sagen: Die kirchliche Einheit Deutschlands ist zunächst in der Form christlicher sozialer Caritas, erst um vieles später auch in verfassungsmäßiger Form Gestalt geworden. Für die

---

[1] Vgl. die umfassende Uebersicht in dem offiziellen *Handbuch der Inneren Mission* 1922 und dazu *Steinweg*, Die innere Mission 1928.

[2] Eine umfassende Arbeit, die die geistesgeschichtliche Eingliederung *Wicherns* in die theologische und kirchenpolitische Entwicklung des 19. Jahrhunderts versuchte, fehlt noch, trotz der leichten Zugänglichkeit von *Wicherns* Schriften in der großen, von *Mahling* besorgten Ausgabe seiner Werke. Einiges bringt die neue Biographie *Wicherns* von *Gebhardt*. Ueber die Entwicklung seines Begriffs der Inneren Mission vgl. außer der großen, auch im Sonderdruck immer wieder neu aufgelegten „Denkschrift an die deutsche Nation" (zuletzt 5. Aufl. 1914) aus den Ges. Schriften die Stellen III, 30, 53, 54, 133, 171, 268, 649, 944, 978.

Lösung des organisatorischen Problems in der Gegenwart hat diese Seite der Situation dann die Folge gehabt, daß die institutionelle Verbindung ebensosehr wie nach der Seite der Landeskirche hin, so auch nach der des evangelischen Kirchenbundes gesucht werden mußte. Für die Form der Verbindung mußte dabei bestimmend sein, daß sich beide Kreise, der der Kirche und der der inneren Mission, zwar als genossenschaftliche Kreise gegenüberstanden, aber die Landeskirche wie der Kirchenbund als Körperschaften öffentlichen Rechts innerhalb des nationalen Rechtssystems als Genossenschaften von höherer juridischer Wertigkeit dastanden. Sollte die gesuchte Verbindung also auch öffentlichrechlicher Art und damit dauernder, allseitig durchgreifender und unter dem Schutz der vorhandenen Reichsverfassungsnormen stehender Art sein, so mußte sie von diesen publizistischen Körperschaften aus und kraft deren verfassungssetzendem Willen hergestellt werden. Das ist dann in der Form geschehen, daß auf allen Stufen des synodalen Aufbaus der einzelnen Landeskirchen ebenso, wie im evangelischen Kirchenbund Vertreter der Inneren Mission und der andern großen Verbände zu verfassungsmäßigen Mitgliedern gemacht worden sind [1]. Damit ist die Eingliederung tatsächlich nach allen Seiten hin vollzogen und zugleich in einer von der katholischen Verfassungsform charakteristisch verschiedenen Weise erfolgt. Wird im Katholizismus das System freier genossenschaftlicher Bildungen dem Anstaltssystem der Gesamtkirche eingegliedert derart, daß das genossenschaftliche System diesem schlechthin subordiniert ist, so erfolgt die Verbindung auf evangelischer Seite umgekehrt gerade so, daß das System freier genossenschaftlicher Bildungen in das System kirchlichen Genossenschaftslebens in der Form eingebaut wird, daß seine Vertreter gerade an der Bildung des gesamtkirchlichen Genossenschaftswillens in entscheidender Weise beteiligt werden; die Verbindung gipfelt also nicht in einer Unterwerfung, sondern in der anzustrebenden Vereinheitlichung eines sich selber bindenden, gemeinsam gesetzten Gesamtwillens. Dies System ist von den Kirchenverfassungen zugleich für alle anderen „Freien Verbände" in Anwendung gebracht, die in ihrer Zielsetzung und Tätigkeit den gleichen universalkirchlichen und ergänzenden Charakter haben; indem diese Verbände, neben und über der rein zivilrechtlichen Struktur ihrer Entstehung, in ihrer Ausstattung mit Vertretungsbefugnis eine publizistische Funktion innerhalb der Rechtskirche erhalten, werden sie auch rechtlich zugleich zu gliedschaftlichen Bestandteilen derselben. Der Sozialität des *einen* Kirchenvolkes sind sie entsprungen, in dem Gefüge der dies Kirchenvolk umschließenden Rechtskirche finden sie ihre letzte juristische Verfestigung. So kann man von hier aus geradezu sagen: wie die Lebenstotalität des evangelischen Kirchenvolkes nicht nur in Gemeinden, sondern auch in freien Verbänden zum Ausdruck kommt, so ist auch die evangelische Kirche aus Gemeinden

[1] Vgl. Art. 89 III, 120 der altpreußischen, Art. § 7 b der Kirchenbundesverfassung.

und freien Verbänden zusammengesetzt und gibt dem in der Zusammensetzung ihrer synodalen Willensorgane verfassungsmäßigen Ausdruck. Das hebt die prinzipielle Bedeutung des Satzes „die Kirche baut sich aus der Gemeinde auf" nicht auf, gibt ihm aber noch eine neue inhaltliche Wendung. Denn in dem Grade wie der Gemeindebegriff religiös als Zusammenschluß um das Wort zu einem Leben aus dem Wort verstanden werden muß und wie die Tätigkeit jener Verbände um das Wort und aus dem Wort erfolgt, nehmen sie auch an der Eigenschaft, Gemeinde zu sein, teil. Da sie in ihrer Arbeit durch die Ansetzung zugunsten bestimmter sachlicher Ziele bestimmt sind, kann man sie vielleicht als „Sachgemeinden" gegenüber den „Lokalgemeinden" bezeichnen und demgemäß sagen: die evangelischen Kirchen setzen sich aus Lokalgemeinden und aus Sachgemeinden zusammen. Dabei muß freilich festgehalten werden, daß die Einzelnormen der Verfassung durchweg in Uebereinstimmung mit dem herrschenden Sprachgebrauch unter Gemeinden nur die Lokalgemeinden verstehen und so eine juristische Vorrangstellung der Gemeinde begründet ist. Mit Recht, denn die Lokalgemeinde ist nicht nur das Primäre und in ihrer Zielsetzung das Universale, sondern auch das stabilere Element wie im Frömmigkeits- so auch im Organisationsleben der Kirche, so daß man von hieraus geradezu sagen muß, daß, wie die freien Verbände in ihrer Gesamtheit Ergänzungen für die Tätigkeit der Gesamtkirche, so ihre Untergruppen Hilfsorganisationen für die Ortsgemeinden sind. Aber das darf an der prinzipiellen Anerkennung des Begriffes der Sachgemeinden und seiner juristischen Ausdrucksformen nicht hindern und vor allem die Augen nicht verschließen für die steigende Bedeutung, die dieser Typus innerhalb der modernen Entwicklung hat [1]. Denn die Kirche kann um ihres Wesens willen, wie wir sehen, niemals in einer atomisierten Vielheit unverbundener Einzelwillen existieren, sondern muß sich stets in einem Kosmos von in Kraft des Wortes lebensverbundenen Gemeinsamkeiten auswirken; die mechanische Fluktuation der Bevölkerung und die Menschenansammlungen der modernen Großstadt lassen die Form der Lokalgemeinden vielfach zu inhaltlosen Verbänden von oft nur formal-geographischen Abgrenzungen erblassen, die jede innerliche Verbundenheit unmöglich machen. Es wird gerade die Aufgabe der Sachgemeinden sein, hier vielfach erst die notwendigen Verbindungen herzustellen, die freilich ihren vollen kirchlichen Sinn und ihre Dauer erst dann erreichen, wenn sie nicht nur von sich aus belebend in Lokalgemeinden hineinwirken, sondern auch organisatorisch, durch Sach- und Personalorganisation mit ihr in engste Verbindung treten. Das ist in der Praxis schon weithin geschehen; das wird in der Zukunft aber in steigendem Maß und mit viel stärkerer Bewußtheit geschehen müssen. Gerade für die Großstadtgemeinde geben hier die Bestimmungen der Art. 40 und 41 der altpreußischen Verfassungsurkunde weitgehende organisatorische Möglichkeiten.

---

[1] Solche Sachgemeinden waren z. B. schon die alten Schulgemeinden des rheinischen Kalvinismus. Vgl. *meine* Ausführungen im Archiv f. öffentliches Recht, N. F. 12, 227 f.

3. DIE EINGLIEDERUNG DER GEMEINSCHAFTEN

Schwieriger und in mancher Hinsicht komplizierter liegt die Frage bei den *Gemeinschaften*, d. h. jenen engeren, auf alt- oder neupietistischer Grundlage erfolgten Zusammenschlüssen privater, unter Laienführung stehender Erbauungsgemeinschaften, die außer der Zugehörigkeit der einzelnen Glieder zur Landeskirche keinerlei rechtliche Verbindung mit dieser haben [1]. Diese Schwierigkeiten sind einmal dadurch gegeben, daß die Gemeinschaftsbewegung zwar auch Ergänzungsbewegung innerhalb des Kirchentums ist — sie tut dem Bedürfnis nach engerem persönlichem Zusammenschluß als ihn die weitmaschigen Räume der modernen Volkskirche ermöglichen, Genüge —, in noch höherem Maße aber doch als kirchenkritische Bewegung auftritt oder mindestens historisch aufgetreten ist, vor allem im Sinn einer scharfen Wendung gegen alles nur Gewohnheitschristliche eines äußeren Bourgeoischristentums und gegen rationalistische und moralisierende Verwässerungen der christlichen Botschaft in der offiziellen Kirche. Damit hängt zusammen, daß sie zuerst regelmäßig dort einsetzte, wo das ordentliche Pfarramt aus irgendwelchen Gründen seiner Aufgabe nicht gerecht zu werden vermochte; so ist sie von dessen Seite oft geradezu als kirchenrevolutionäre Bewegung empfunden worden [2]. Dazu kommt zweitens, daß ihre Frömmigkeit auf pietistischer Grundlage gewachsen ist. Das bedingt nicht nur, daß sie mit dem Pietismus eine Reihe neuerweckter urchristlicher Züge gemeinsam hat, daneben freilich auch wie jener je und je der Gefahr individualistischer Verengungen unterliegt, sondern das bedeutet vor allem, daß in ihr ein ganz bestimmter Frömmigkeitstypus, der Gedanke der Bekehrung und Erweckung [3] die ausschlaggebende Rolle spielt und damit eine spezifische Bindung an kirchliche Bekenntnisvorschriften völlig zurücktreten läßt. Das führt aber drittens dazu, daß auch die Struktur ihres soziologischen Verbandes entscheidend andere Züge erhält: er erscheint als eine Vereinigung derer, die allein wirkliche und volle Christen sind gegenüber denen, die nur den Namen Christen tragen. In dem Maße, wie der Neupietismus von angelsächsischen Zügen bestimmt worden ist, muß sich damit der Gedanke der soziologischen

---

[1] Aus der Literatur vgl. neben den zusammenfassenden Artikeln von *Jarck* in der Realenzyklopädie für Theologie und Kirche 23, 528 und *Benser* in Religion in Geschichte und Gegenwart, 1. Aufl., II, 1264, die Darstellungen von *Fleisch*, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 3. Aufl., 1912, *Walther*, Die Gemeinschaftsbewegung der Gegenwart, 1900, und *Schian*, Die moderne Gemeinschaftsbewegung, 1900. Von Kirchenrechtlern hat sich bisher nur *Bredt* in seinem Neuen Evang. Kirchenrecht für Preußen II, 618 in einem materialreichen Kapitel damit beschäftigt. Sehr wertvoll auch hier die fortlaufenden Berichte in *Schneiders* Kirchlichem Jahrbuch.

[2] Vgl. z. B. Prot. der verfassunggebenden Kirchenversammlung I, 398.

[3] Vgl. den Wortlaut des „Normalstatuts“ bei *Bredt* II, 626 und die offiziösen Mitteilungen daselbst 637 Anm. 1 und 2.

Darstellung eines reinen Volkes Gottes verbinden. Das heißt also, von diesem Gesichtspunkt her würde die Gemeinschaftsbewegung geradezu zu einem anderen Kirchentypus kommen und den Verband der Landeskirche sprengen müssen, dem sie als die eigentliche Kirche der Erwählten gegenüberträte. Tatsächlich ist es zu dieser Konsequenz nicht gekommen, wesentlich mit dadurch, daß Pfarrer und andere führende Persönlichkeiten der Landeskirche auch zu Führern in der Gemeinschaft wurden und damit eine ständige persönlich-innere Verbindung mit ihrem Leben und ihrer Lehre herstellten. So haben sich die Gemeinschaften zwar eine große und ganz selbständige Organisation geschaffen: die ca. 3000 Gemeinschaften einzelner Art haben sich meist zu eingetragenen Vereinen verfestigt, diejenigen in einer Provinz unter besonderen, wieder zu juristischer Persönlichkeit entwickelten Brüderräten zusammengefaßt, die ihrerseits zu dem „Deutschen Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation" zusammengeschlossen sind, aber sie sind doch innerhalb der Landeskirche verblieben. Damit war freilich zunächst nur eine äußerliche Lösung gegeben; die Gefahr eines Konflikts blieb und mußte sich aktualisieren in dem Maße, wie von seiten der offiziellen kirchlichen Instanzen der Fragenkreis als nur einer rein kirchenregimentlichen Lösung zugänglich angesehen wurde. Eine wirkliche Lösung konnte aber nur aus einem doppelten Gesichtspunkt erfolgen: einmal mußte es darauf ankommen, die Gemeinschaften ebenfalls als echte genossenschaftliche Bildungen eigenen Rechts innerhalb des Kirchenvolkes anzuerkennen und dann mußte in irgendeiner Form eine Einheitlichkeit über das Wesen christlichen Kirchentums herbeigeführt werden: im tiefsten Grund ist das Problem der organisatorischen Beziehung zwischen Kirche und Gemeinschaft ein Problem der Theologie vom Begriff der Kirche. Nach beiden Seiten hin haben die äußeren wie die inneren Bewegungen des letzten geschichtlichen Wendepunkts eine erhebliche Entlastung herbeigeführt: die Trennung von Kirche und Staat, die religionsfeindliche Wendung der Revolution von 1918 und die dadurch bedingte Notwendigkeit der Sammlung aller christlichen Kräfte haben nicht nur nicht zu einer Sezession der Gemeinschaften, sondern vielmehr zu deren Entschluß, bewußt an dem Neubau der großen Volkskirchen mitzuarbeiten und entsprechend zu dem ausgesprochenen Willen der kirchlichen Instanzen, den mächtigen in der Gemeinschaftsbewegung lebendigen christlichen Kräften freien Spielraum zu geben, geführt. Das hat neben entsprechenden Beschlüssen des Kirchentags vor allem stärksten symbolischen Ausdruck in der Tatsache gefunden, daß dem anerkannten Führer der Gemeinschaften die große einführende Predigt im Eröffnungsgottesdienst der altpreußischen verfassungsgebenden Kirchenversammlung übertragen wurde. Aber noch bedeutsamer ist die Tatsache, daß sich auch eine Annäherung der Theologien dadurch vollzog, daß die starke Wendung zu einer Erneuerung des spezifisch lutherischen Glaubenslebens und -denkens auch in die Gemeinschaften hinüberwirkte, hier in der Form, daß man sich an Luthers Kirchenbegriff und vor allem an die

Gedanken, die er in der Vorrede zu den Schriften von der deutschen Messe entwickelt, anschloß. Damit war ein Vorgang von größter kirchengeschichtlicher Tragweite vollzogen und zugleich trat damit Luthers Kirchengedanke in ein völlig neues Stadium innerkirchlicher Wirksamkeit. Denn indem man im Anschluß daran die altpietistische Losung von der ecclesiola in ecclesia mit erneuter Energie aufnahm[1], war eine Möglichkeit gegeben, das Moment der Sammlung und innerlichen Gemeinschaft kleiner Kreise mit seiner ganzen religiösen Energie beizubehalten und ihn doch mit der Fülle und Weitschaft des Kirchengedankens und der aus ihm gesammelten und geformten großen, dem ganzen Volk verpflichteten Gemeinschaft zu verbinden. So konnte man, von da aus nicht nur das religiöse Eigenrecht der Gemeinschaften betonen, sondern sie zugleich auch als „besondere Verdichtungen, Knotenpunkte" des kirchlichen Lebens empfinden. Denn die Heilsgüter, um die die Gemeinschaften sich sammeln, sind ja dieselben, auf die die Landeskirche sich gründet. So konnte man entsprechend den pietistischen Gedanken einer Vereinigung vollkommener Christen durch den echt lutherischen Gedanken einer Sammlung derer, die mit Ernst Christen sein wollen, ersetzen, und zu einer Umwandlung des angelsächsisch-sektenmäßigen Gedankens einer religiösen Ausschließlichkeit zu dem evangelischen Gedanken missionarischen und evangelisatorischen Wirkens innerhalb der Volkskirche kommen. Der Gedanke der aktivistischen Gemeinde innerhalb der Volkskirchengemeinde ist das, worin sich Gemeinschaft und Kirche finden.

Ist damit aber die theologische, soziologische und psychologische Situation richtig gezeichnet, so ergeben sich daraus auch ganz bestimmte Richtlinien für die juristisch-organisatorische Behandlung des Problems. Zunächst einmal: es würde dem gemeindlich-genossenschaftlichen Charakter des evangelischen Kirchentums widerstreiten, wenn man, wie es in Bayern rechts des Rheins geschehen ist, die Gemeinschaften einfach der inspizierenden Obrigkeit des Ortspfarrers unterstellen würde[2]. Das ist im Grunde keine evangelische, sondern eine katholische Lösung, die aus der geistlichen Führerschaft des Pfarrers im Wort eine juristisch zwingende Rechtsherrschaft äußerlicher Art macht. Zweitens: weil die Gemeinschaft mit ihrer Absage an den Sektengedanken die Idee der ausschließlichen Darstellung der echten Christen aufgegeben hat und die Kirche reformatorischer Prägung keine rechtlich qualitativen Unterschiede zwischen ihren Gliedern nach dem Grade verschiedener „Heiligkeit" machen darf, kann die Stellung der Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde nicht die einer kirchenrechtlichen Privilegierung, etwa mit besonderem korporativem Wahlrecht sein. Sie haben vielmehr in der

---

[1] Dafür ist kirchenpraktich bedeutsam geworden die Schrift *Hilberts*, Ecclesiola in Ecclesia, 1920. Aus Gemeinschaftskreisen vgl. etwa *Fabianke*, Die Gemeinschaftsbewegung in Pommern 1928, 44ff.

[2] Kirchengesetz über außergewöhnliche Erbauungsstunden vom 14. Juli 1924. Allgem. Kirchenblatt 1924, 215ff.

Gemeinde die Stellung eines von der Rechtskirche anerkannten, aber in dieser sonst selbständigen und freien Arbeits- und Seelsorgegemeinschaft. Wie es aber die Aufgabe der Gemeindekörperschaften als des rechtlichen Ausdrucksmittels für den zum Handeln berufenen Genossenschaftswillen der christlichen Gemeinde ist, allen in deren Sozialität vorhandenen lebendigen Strömungen Ausdruck zu geben, so ist es insbesondere auch ihre Aufgabe, auch den Gemeinschaften als einer Gruppe ernster Christen von entschlossenem Missionswillen eine entsprechende Vertretung zu gewähren und zwar, da es sich um eine inhaltliche und nicht nur formale Aufgabe handelt, in einer Weise, die nicht nur ihrer zahlenmäßigen, sondern vor allem ihrer innerlichen Bedeutung gemäß ist. Man wird es von hier aus für das Gemäße halten müssen, daß in allen Gemeinden, in denen überhaupt eine arbeitsfähige Gemeinschaft besteht, ihr Leiter zugleich Gemeindeältester ist. Für die synodalen Stufen gilt natürlich das entsprechende. Das Problem der Eingliederung der Gemeinschaften ist also nicht zu lösen durch die Ausdehnung des konsistorial-obrigkeitlichen Systems, sondern durch die Einfügung in das genossenschaftliche System der Kirche und in dem darin gegebenen Mitwirkungsrecht bei der Bildung des gemeinsamen kirchlichen Willens. Und sofern Spannungen und Reibungen aus dem ursprünglich verschiedenen Ansatz des Frömmigkeits- und Kirchengedankens in Volkskirche und Gemeinschaft auftreten und eine innerliche Vereinheitlichung aus der Tiefe des Evangeliums verlangen, tritt hier das pastorale und episkopale Element in sein Recht, d. h. seinem Wesen entsprechend nicht als juridische Herrschaft, sondern als dienende geistliche Führerschaft aus Geist und Kraft *des* Worts, dem auch die Gemeinschaft sich unterworfen weiß.

Zwei Probleme bleiben freilich noch. Sie liegen darin, daß die Gemeinschaft von Anfang an in ausgesprochenem Sinn Laienbewegung war und darum weiterhin aus Laienzeugnis und Laienpredigt lebt und daß sie mit ihrer Aufnahme urchristlicher Frömmigkeitselemente früh das Abendmahl als Mahl freier brüderlicher Gemeinschaft feierte. Beides konnte natürlich zu Reibungen mit dem Leben der offiziellen Kirche führen und hat zu solchen geführt. Die Lösung erscheint dabei freilich im ersten Fall leichter als im zweiten. Denn es liegt auf der Hand, daß die Kirche des allgemeinen Priestertums, wenn sie in Luthers Sinn, um die Verkündung des Evangeliums dauernd sicherzustellen, den Pfarrerstand schafft und diesem die Verkündigung im öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde überträgt, damit das Recht und die Pflicht des Einzelnen, an seiner Stelle allein und mit anderen Zeugnis abzulegen für Christus und sein Evangelium, nicht aufgeben, sondern gerade als unaufhebbar persönliches Element des persönlichen Christenstandes beibehalten muß. Das Recht zur Hausandacht wie das Recht zu freien religiösen Zusammenkünften sind aber darin zugleich mitangelegt; wo historische Beschränkungen dieses Rechts durch positive Gesetzgebung auftreten, ist das zumeist aus dem Kirchenhoheitsrecht des Landesherrn, also staatlichem

Recht über Kirche und Kirchenwesen der deutschen Länder erfolgt: in den ideellen Voraussetzungen des evangelischen Kirchenrechts haben sie jedenfalls keinerlei Begründung, ja, sind von ihm aus vielmehr unmöglich. Die Frage kann also nur sein, ob auch ein Laienzeugnis in der Kirche möglich ist, das für die Gemeinde als Ganzes gilt und von der Kirche als solcher anerkannt wird. Es liegt im Zug der Gemeinschaften und muß in ihrem Zug liegen, nach dieser Seite hin zu drängen, eben, weil sie ihrem Ursprung nach pneumatisch-charismatische Bewegung sind: es handelt sich im Grunde um nichts anders als um das uralte christliche Problem der Anerkennung des Charismas in der Gemeinde. Aber auch nach dieser Seite können von der evangelischen Kirchenverfassung her grundsätzliche Bedenken nicht bestehen: denn ihre einzige Voraussetzung ist die, daß der das Wort Verwaltende „rite vocatus" ist, d. h. durch den ordnungsgemäß geäußerten Willen der Gemeindegenossenschaft dazu berufen ist[1]. Nicht aber ist sie dem Grundsatz nach daran geknüpft, daß die in Frage kommende Persönlichkeit ein so und so langes wissenschaftlich-akademisches Studium durchgemacht hat. Es war eine große Tat und hat die geistliche Höhenlage protestantischen Kirchentums mit begründen helfen, daß man dies für das ordentliche Gemeindepfarramt als das Notwendige ansah; man hat freilich je und je unter besonderen Umständen auch andere zur Verkündigung des Wortes zugelassen. Man kann das also aus inneren, prinzipiellen Gründen nicht dahin verengen, daß man jede Möglichkeit charismatischen Zeugnisses zugunsten des akademischen Theologentums ausschließt; das würde in logischer Folge zu einem Verstoß gegen die religiösen Voraussetzungen des Protestantismus, die auch für seine kirchenrechtlichen Setzungen bindend sind, führen. Denn die Gefahr der latenten Klerikalisierung des Kirchenrechts im katholischen Sinne, also der Aufspaltung des Kirchenvolks in zwei verschiedene Schichten, von denen die eine mit besonderer *religiöser* Qualität über die andere hinausgehoben wird, besteht, wie für jedes Kirchentum, so auch für das des Protestantismus. Wenn man die katholische Auffassung ablehnt, die das Charisma priesterlichen Handelns ausschließlich an den rechtsformalen Vorgang der magisch gefaßten Priesterweihe knüpft, dann darf man nicht die eigenen Rechtsregelungen von dem Gesichtspunkt abhängig machen, daß alles charisma durch das Medium akademischen Studiums kanalisiert werden muß: darüber, daß das hieße, Gottesgeist unter Menschensatzung zwingen zu wollen, braucht kein Wort verloren zu werden. So energisch man aus geschichtlichen, allgemein geistigen und insbesondere auch missionarisch-evangelisatorischen Gesichtspunkten an dem wissenschaftlichen Bildungsgang des ordentlichen Pfarrers festhalten muß, so prinzipiell wird man auch die Forderung erheben müssen, daß die evangelische Kirche grundsätzlich neben dem Pfarramt das

---

[1] Vgl. hierzu die Protokolle der verfassunggebenden altpreußischen Kirchenversammlung, S. 1379 ff.

charismatische Zeugnis des Laien zuläßt. Und zwar nicht so, daß die Autorität des Amtes über die Zulassung des Charismas entscheidet — das hieße, den kirchenrechtlichen Sündenfall des 1. Klemensbriefes wiederholen und ebenso sehr wie dieser katholisieren —, sondern, daß die Kirche als genossenschaftliche Gesamtgemeinde, die ins ordentliche Pfarramt beruft, auch die Fähigkeit zum Laienzeugnis anerkennt. Das ist der Weg, den die evangelische Kirche der altpreußischen Union in ihrem Art. 56 II eingeschlagen hat, wenn sie prinzipiell erklärt: „befähigte und bewährte Gemeindeglieder können durch Kirchengesetz zur Wortverkündigung zugelassen werden"; sie tut damit ebensosehr evangelischen Grundsätzen Genüge, wie sie damit auch ihren allgemeinen Grundsatz, alle nichtgeistlichen Kräfte in der Kirche zu mobilisieren, nach einer besonderen Seite hin Gestalt werden läßt.

Nicht wesentlich anders liegen prinzipiell die Dinge beim zweiten Problem, dem Abendmahlsrecht der Gemeinschaften, obwohl dies noch stärker umstritten ist. Die Gemeinschaften haben von Anfang an das Recht zum Abendmahl in Anspruch genommen; die evangelischen Landeskirchen haben es ihnen ebenso von Anfang an abgesprochen. Nun kann zunächst kein Zweifel sein, daß das Recht zur Abendmahlsspendung in dem ursprünglichen priesterlichen Recht jedes Christen eingeschlossen ist. Denn dieses Recht ist ein Recht des Wortes; nach evangelischer Auffassung aber ist es auch das Wort, das im Abendmahl wirkt; insofern sind Wort und Sakrament, verbum invisibile et verbum visibile, eine Einheit und die Trennung des Sakraments vom Wort ist ebenso unevangelisch-katholisierend wie die Beschränkung der Sakramentsverwaltung auf einen engeren und damit bevorzugteren Kreis als den der zur Wortverkündung Berufenen[1]. — Dem entspricht es, daß, wie das Recht zur Nottaufe, so auch das Recht zum Notabendmahl jedem evangelischen Christen zusteht; es kann kein Zweifel daran bestehen, daß eine Gemeinschaft evangelischer Christen, die in der Gefangenschaft im Urwald nur als Laien ohne Pfarrer vereinigt sind, unter sich zu vollem Recht das Abendmahl feiern kann, ja man kann von hier aus sogar die Frage aufwerfen, ob kraft der priesterlichen Eigenschaft des Hausvaters nicht das Abendmahl innerhalb der reinen Hausgemeinschaft nach wie vor frei gefeiert werden kann. Das Abendmahl in der organisierten Kirche für die organisierte Gemeinde zu spenden, steht freilich nach den evangelischen Grundsätzen nur dem rite vocatus zu und von diesem Gesichtspunkt aus besteht die Wendung der Landeskirchen gegen das Gemeinschaftsabendmahl zu Recht. Aber der ganze Vorgang ist in sich doch komplizierter, als daß man ihn einfach auf die Formel einer kirchenrechtlichen Inkorrektheit abstellen könnte. Denn zunächst ist rein religiös klar, daß nach evangelischen Grundsätzen der wirksame Vollzug des Abendmahls nicht von der Innehaltung juristischer Kom-

[1] Unbegreiflicherweise hat man diese Trennung in dem altpreußischen Gesetz über Vorbildung und Anstellung der Vikarinnen vorgenommen. Vgl. dazu *meine* Ausführungen in den Verhandlungen der Generalsynode, 1927, I, 437.

petenzvorschriften, sondern von der Kraft des im Glauben ergriffenen Worts abhängt; ein juristisch inkorrekt gefeiertes Abendmahl kann also sehr wohl ein religiös wirksam gefeiertes Abendmahl sein. Zum zweiten steht aber nach den lutherischen Bekenntnisschriften fest, daß die Verwaltung des Abendmahls zum Amt der Schlüssel gehört, das wiederum der ganzen Kirche als solcher, nicht einzelnen Personengruppen, zusteht. Das Recht zum Abendmahl steht also jeder Erscheinungsform der Wesenskirche zu. Nun steht aber nirgends geschrieben, und es ist, weil es ein Hineintragen juristischer Elemente in die religiöse Erscheinungsform der Kirche bedeutet, von den Voraussetzungen des Protestantismus aus unmöglich, daß in einem bestimmten Gebiet nur die Landeskirche als die einzig wirkliche und berechtigte Erscheinungsform der Wesenskirche angesehen werden darf. Im Gegenteil, kein Theologe wird dagegen Bedenken tragen, nicht nur in den Landeskirchen, sondern auch in den Freikirchen echte Darstellungen der Kirche im Sinne der Confessio Augustana zu sehen; die Aufnahme der Brüdergemeinde in den evangelischen Kirchenbund hat dem neuerdings auch juristischen Ausdruck gegeben. Die Gemeinschaftsbewegung war, wie wir sahen, eine kirchenkritische Bewegung, bei der von vornherein die doppelte Möglichkeit offen stand, entweder als Freikirche neben die Landeskirche zu treten, oder als Kerngemeinde entschiedener Christen in ihr zu wirken. Hätte sie den ersteren Weg gewählt, so besteht keinerlei Zweifel daran, daß die ihr eigentümliche Art der Sakramentsspendung auch zu juristischer Korrektheit nach evangelisch-kirchlichen Grundsätzen erwachsen wären: sie wäre erfolgt nach den Normen und im Auftrage der neuen freikirchlichen Darstellung der Wesenskirche. Wenn nun die Gemeinschaften innerhalb der Landeskirchen verblieben sind, und zudem ihr Abendmahl, ohne damit eine Abtrennung und Isolierung vom landeskirchlichen Abendmahl herbeiführen zu wollen, als teures, religiöses Gut erhalten möchten, wenn andererseits die Landeskirchen die Gemeinschaften nicht zerschlagen oder aufsaugen wollen, sondern sie in ihrer historisch gewordenen Form als wertvolle Zentren religiösen Lebens und christlicher Arbeit erhalten möchten, so entspricht es den Werdelinien dieses Prozesses ebenso wie dem Gedanken vermittelnder Gerechtigkeit, daß auch diese Frage nicht für die Gemeinschaften im Sinne eines reinen Verzichts gelöst wird, sondern eine Lösung findet, die beiden Teilen, den kirchlichen Ordnungen ebenso wie dem Verlangen der Gemeinschaften gerecht wird. Nun haben wir oben gesehen, daß der Vorgang der rechten vocatio nicht wesensnotwendig an das Erfordernis akademischer Bildung geknüpft ist; es liegt also auch hier die gleiche Lösung auf der Hand, daß bewährte Glieder der Gemeinschaft das Recht zur Sakramentsverwaltung im Auftrage der Kirche erhalten. Da aber kein Sonderprivileg für die Gemeinschaft geschaffen werden darf, ist diese Lösung wieder nur im Rahmen der weiteren Lösung möglich, daß wie das Recht der Wortverkündung auch das der Sakramentverwaltung grundsätzlich bewährten Laien in besonderen Fällen übertragen

werden darf. Daß dies freilich, als ein Akt höchsten kirchlichen Vertrauens, nur unter ganz besondern Kautelen erfolgen darf, liegt auf der Hand.

4. DIE KIRCHLICHEN GRUPPEN UND PARTEIEN

Es mag fraglich erscheinen, ob das *Problem der kirchlichen Gruppen und Parteien* auch in diesen Zusammenhang gehört [1]. Denn es sind zunächst nicht Teilgruppen, die mit spezifischen Zwecksetzungen in eigener Tätigkeit Lücken und Fehler des offiziellen kirchlichen Handelns ausfüllen wollen, und ihre Tätigkeit vollzieht sich nicht unabhängig und jenseits der offiziellen Rechtskirche, sondern vielmehr bewußt innerhalb ihres Gefüges und den darin gegebenen Möglichkeiten, deren Handeln mitzubestimmen und mitzugestalten. Kirchenkritisch sind sie freilich insofern, als ihre Tätigkeit doch stets zur Voraussetzung hat, daß kirchliche Wirklichkeit und kirchliches Ideal sich nicht decken, und darum programmatisch wie in allem Einzelhandeln darauf abzielt, die volle Verwirklichung des kirchlichen Ideals zu erreichen. Ebenso sind die kirchlichen Gruppen an sich noch nicht Bestandteile der Rechtskirche, wenn sie auch innerhalb und mit der Rechtskirche wirken wollen; insofern kommt also doch in ihnen der spontane Gruppenbildungstrieb der kirchlichen Gesellschaft zum Ausdruck. Tatsächlich ist denn auch niemals eine kirchliche Gemeinschaft ohne solche Gruppenbildung gewesen; nicht nur die frühchristlichen Konzilien, auch der doch so ganz ausgesprochen autoritäre und anstaltliche Bau der römisch-katholischen Kirche weist sie auf. Man denke an die Gegensätze der Franziskaner und Dominikaner im Mittelalter, an die Spannungen zwischen benediktinischem und jesuitischem Flügel in der Kirche von heute, an das Widerspiel der zentralistisch gestimmten Kurienbürokratie und den partikular gestimmten Strömungen in Kirchenvolk und Episkopat der einzelnen Länder. Beispiele, die zugleich zeigen, daß diese Gegensätze oft auch mit Gegensätzlichkeiten im Frömmigkeitstypus zusammenfallen, wenn sie auch damit nicht zusammenzufallen brauchen. Es ist klar, daß ein solcher Prozeß der Gruppenbildung in einer synodal verfaßten Kirche mit gesteigerter Deutlichkeit auftreten wird; was sich in episkopalistisch verfaßten Kirchen im inoffiziellen Hintergrund des offiziellen Rechtslebens abspielt, erhält hier eine Plattform breitester Oeffentlich-

[1] Zusammenfassende Darstellungen über die Geschichte der kirchenpolitischen Parteien fehlen noch vollständig; das Material ist weithin in den führenden kirchenpolitischen Zeitschriften „Allgemeine lutherische (Luthardtsche) Kirchenzeitung", „Die Reformation", „Preußische Kirchenzeitung", „Christliche Welt" verstreut. Für die altpreußische Kirche gibt sehr wichtige, auf umfassender Materialkenntnis beruhende Skizzen *Eduard von der Goltz* in „Christentum und Leben" II, 123 ff., 145 ff.; III, 72 ff., 5, 13 ff., 76 ff. Eine systematische Auseinandersetzung hat bisher nur *Liermann* in Zeitschrift für Politik, XVII, 436 ff., versucht. Vgl. dazu auch *meine* Ausführungen in Preußische Kirchenzeitung 1924, 161 ff. und in Gegenwartsaufgaben der Kirche 1924, 2 ff.

keit. Synodales Leben ist ohne Gruppenbildung schlechthin nicht denkbar. Nicht nur, weil die Beschlußfassung solch großer Versammlungen rein technisch ohne sie nicht denkbar wäre, sondern weil in jeder solchen Versammlung sich die Mitglieder schon nach ihrem Temperament sondern werden: entschlossen vorwärts drängende und ruhig zurückhaltend abwägende, scharf die Gegensätze betonende und Ausgleich und Verbindung erstrebende Naturen scheiden sich voneinander und einen sich untereinander zu Fühlungnahme und Sondererwägungen. Aber selbstverständlich läßt sich der Prozeß kirchlicher Parteibildung nicht lediglich aus diesen Faktoren erklären; im Gegenteil, der ganze Vorgang des eigentümlichen Ineinanders von ideologischen und soziologischen, regionalen und personalen Faktoren, das wir im staatlich-politischen Leben finden, haben wir, natürlich unter den spezifisch kirchlichen Voraussetzungen, auch hier. In den deutschen Verhältnissen haben sich die Vorgänge noch weiter dadurch kompliziert, daß hier, während z. B. in der sonst viele Parallelen aufweisenden englischen Staatskirche die Parteibildung vollkommen unabhängig von der politischen verlief, die staatliche Parteibildung weithin bestimmend in die politische Parteibildung hineinwirkte. Das ist nicht nur begründet in der Tatsache, daß die evangelischen Kirchen Landes- und Staatskirchen waren — das traf ja auch für England zu —, sondern beruht auf der eigentümlichen geistigen Situation Deutschlands im 19. Jahrhundert. Diese wird etwa seit den dreißiger Jahren dadurch charakterisiert, daß der Rationalismus des westlichen Denkens zu einer zweiten großen Offensive ausholt und weithin das deutsche Geistesleben der bürgerlichen Schichten zu beherrschen beginnt; seine erste große Offensive im 18. Jahrhundert hatte zwar durch die Gegenwirkung des deutschen Idealismus seine prinzipielle Ueberwindung gefunden, aber diese war doch zunächst noch zu sehr eine Höhenbewegung der geistigen Aristokratie geblieben und hatte mit der von ihr erarbeiteten geistigen Grundhaltung die anderen Schichten des Volkes noch zu wenig zu bestimmen vermocht, als daß sie dem neuen Einsturm in der ganzen Breite des Volkes Widerstand zu leisten vermochte, vor allem auch, weil sich der neue Rationalismus hier weithin mit offenen und latenten Restbeständen des alten Rationalismus des Aufklärungsjahrhunderts verbinden konnte. Die politische Auswirkung des westlichen Rationalismus vollzog sich in den radikal-liberalen und demokratischen Forderungen des französisch-revolutionären Denkens, die kirchliche Auswirkung zwar nicht in einer grundsätzlich religionsfeindlichen Haltung, wohl aber in den Forderungen eines wesentlich individualistisch gedachten, inhaltlich rationalisierten und theoretisch antidogmatisch-ethisch gefaßten Christentums. Alle, die an den spezifischen geistigen und politischen Voraussetzungen des geschichtlich gewordenen deutschen Staatsgedankens, wie ihn Reformation, Landesfürstentum und Idealismus geschaffen hatten, festhielten und alle, die sich bewußt auf die reformatorisch-lutherische Eigenart des deutschen Kirchentums stellten, mußten sich darum gleicherweise gegen diese Be-

wegung stellen; wie sie selbst eine einheitliche war und sich erst von dort aus in einem staatlichen und einem kirchlichen Flügel auswirkte, so lag nichts näher, als eben auch den Widerstand und die Gegenwirkung auf dem staatlichen und politischen Flügel ebenfalls zu vereinheitlichen und zu einer Gesamtfront durchzubilden. Das ist die Situation, die etwa *Friedrich Julius Stahls* Schriften mit hellster Klarheit beleuchtet haben und die zu dem folgenschweren Bündnis vom kirchlichen und politischen Konservativismus, von kirchlichem und politischem Liberalismus geführt hat, das bis ganz an das Ende des 19. Jahrhunderts, ja, in letzten Ausläufern bis in die Gegenwart hinein gewirkt hat.

Indessen, diese Situation bildet doch nicht ausschließlich den Schlüsselpunkt zur Problematik der kirchengeschichtlichen Parteien; wäre es der Fall, so müßte sie ja konsequent in einem Parteidualismus auslaufen, während die tatsächliche Situation des deutschen kirchlichen Parteilebens ein offenbarer oder verkappter Trialismus ist; übrigens ganz entsprechend dem Drei-Parteien-System der englischen Staatskirche. Das hängt nicht nur damit zusammen, daß alle scharfen Parteigegensätze, sollen sie die ihnen übergeordnete politische Gemeinschaft nicht sprengen, mit Notwendigkeit eine vermittelnde dritte Gruppierung aus sich herausstellen; das wird auch nicht allein dadurch verständlich, daß die scharfe politische Antithese der Jahrhundertmitte nicht standhält. Die konservativen Gruppen gehen unter *Stahls* Führung in die positive Arbeit in den neu geschaffenen Parlamenten hinein und weite Teile des Liberalismus suchen die Verbindung mit dem historisch Gewordenen, so daß sich beide dann in der positiven Stellung zu dem neuen Typus des monarchisch-konstitutionellen Staates finden — ein Vorgang, der der Zeit entsprechend, stimmungsmäßig auch auf das Kirchliche zurückwirken muß. Das Entscheidende liegt vielmehr darin, daß die beiden gegensätzlichen Gruppen in ihrem kirchenpolitischen Handeln auf eine konkrete historische Tatsache stoßen und an ihr die eigentliche praktische Orientierung ihrer Zielsetzungen finden müssen. — Das ist die Tatsache der altpreußischen Union. Der Teil der antirationalistischen Gruppe, der theologisch mit der reinen Repristination der Theologie des 16. Jahrhunderts arbeitet, sucht sie in rückläufigem Sinn mit dem Ziel der Auflösung in die alten Sonderkonfessionen zu entwickeln, die rationalistischen Strömungen suchen sie umgekehrt im Sinne einer rationalistischen Entleerung des positiven historischen Christentums umzudeuten. Demgegenüber lösen sich von dort diejenigen los, die um der Einheit der gesamtevangelischen Bevölkerung und um der Zukunft des deutschen Kirchentums an der Union festhalten wollen — und vereinigen sich mit denjenigen, die, politisch liberal, doch in der Kirche die Union im positiven Sinne des geschichtlichen Evangeliums verstehen wollen. Diese Gruppe ist zugleich diejenige, die in der unmittelbaren Hinwendung zur konkreten kirchlichen Arbeit das stärkste Verständnis für die neue Verfassungsarbeit der evangelischen Kirche und das Problem der Einigung des deutsch-evangelischen

Kirchentums aufbringt; theologisch sucht sie gegenüber dem Rationalismus dort, dem repristinatorischen Konfessionalismus hier die Verbindung mit den philosophischen Denkformen des deutschen Idealismus, der ihr die doppelte Aufgabe zu lösen scheint, der Gefahr der Rationalisierung des Christentums zu entgehen und zugleich die Möglichkeit zu einer der Gegenwart verständlichen Ausprägung der evangelischen Glaubensgedanken zu geben. Das ist die Gruppe, die sich 1846 um *Nitzsch* und *Bethmann-Hollweg* sammelt, 1848 die Einheitsbewegung in Fluß bringt und zugleich die Verbindung mit dem sozialen Gedanken *J. H. Wicherns* aufnimmt, und sich in den 70er Jahren zu der „Positiven Union" verfestigt. Diese spaltet sich dann allerdings in zwei Gruppen, aber die Spaltung ist nicht etwa die eines rechten und die eines linken Flügels: die Theologie, die der praktischen Verkündung der *Kögel* und *Stöcker*, ebenso wie der der *Frommel*, *Beyschlag*, *Dryander* zugrunde liegt, ist nach wie vor dieselbe der positiven idealistischen Vermittlungstheologie, die ihre stärksten nachschleiermacherschen Einflüsse von *Tholuk* und *Julius Müller* erhalten hat; dementsprechend bezeichnet sich auch die eine der beiden Teilgruppen einfach mit einer Verdeutschung und Verdeutlichung des alten Namens als „Evangelische Vereinigung". Die Spaltung wird auch nicht lediglich durch die Differenz der ja für alle Parteisoziologie und -geschichte ebenfalls stets außerordentlich bedeutsamen Führerpersönlichkeiten gegeben, so gewiß auch die Tatsache, daß dort die Berliner Hofprediger, hier die Halle-Königsbergisch-Bonner Professorengruppe die entscheidende Rolle spielen, von Bedeutung ist. Der tiefste Grund lag doch wohl darin, daß in der beginnenden großen Umschichtung des deutschen sozialen Lebens und seiner Reflektierung ins Kirchliche hinein die missionarische, geistliche und politische Situation der Kirche, von Berlin aus gesehen, ganz wesentlich andere Gesichtszüge trug als in den alten Kulturzentren der Universitäts- und Provinzialhauptstädte. Die Verbindung mit führenden theologischen Persönlichkeiten bringt dann noch einen weiteren Faktor in die Soziologie des kirchlichen Parteiwesens hinein: die innere Verbindung mit einem der großen Lehrer, ja oft schon die Wahl einer Universität ist vielfach gleichbedeutend mit dem Anschluß an eine kirchliche Gruppe. Damit wird also auch der theologische Schulgegensatz zu einem Faktor kirchlichen Parteilebens; die eigentümlich übersteigerte Schärfe und Unerbittlichkeit, die dem theologischen Schulstreit bei dem doktrinären Charakter des Deutschen eigentümlich ist, hat dann auch oft dem kirchlichen Parteigegensatz seine besondere, dem Laien so auffällige Schärfe gegeben.

Wir sehen also, es ist ein einigermaßen komplizierter Vorgang, der die kirchlichen Parteien hat entstehen lassen; neben Faktoren, die aus der spezifischen Eigenart der Kirche als einer konkreten, historisch gewordenen Gemeinschaft und aus den an der sozialen Umwelt erwachsenen Fragen und Blickpunkten entstanden sind, treten solche, die aus dem politischen Leben und aus der theologischen Wissenschaft hinüber wirken. In der Praxis treten

oft die zweiten Faktoren weit in den Vordergrund, ja ganze Schichten waren zeitweise von ihnen restlos beherrscht; trotzdem kann kein Zweifel sein, daß sie die sekundären sind. Denn sie wirken im letzten Grunde als sachfremde Faktoren, so gewiß Kirche eine nichtstaatliche und Evangelium eine nichttheologische Größe ist: Gemeinsamkeit des Glaubens in lebendiger Christusergriffenheit kann auch da sein, wo die begrifflichen Formulierungen seines Inhalts voneinander abweichen. Das Ueberwiegen jener Faktoren bedeutete also, so gewiß bei der konkreten, geschichtlichen Lage eine Verbindung mit ihnen nicht zu vermeiden war, eine ständig latente Krisis des kirchlichen Parteilebens und haben nicht wenig dazu beigetragen, dieses in Verruf zu bringen.

Das Eigentümliche ist nun, daß die große Schicksalswende des deutschen Lebens um 1918 hier weithin Entlastung gebracht und das kirchliche Parteileben von jenen sachfremden Sekundärfaktoren befreit hat, so daß man von hier aus geradezu sagen kann: das Jahr 1918 hat zwar das politische Parteisystem in eine schwerste Krisis gebracht, aber das kirchliche Parteisystem umgekehrt aus einer solchen Krisis befreit. Das ist vor allem durch ein Doppeltes geschehen. Einmal: indem die Trennung von Staat und Kirche vollzogen wurde, entfiel für die politische Linke die Notwendigkeit, den Kampf gegen die staatliche „Reaktion" auch in der staatsverbundenen Kirche zu führen und die entsprechende Gegenwehr auf der Rechte; wer sich von jetzt an zur Kirche hielt, tat es aus spezifisch-kirchlich-christlichem Interesse, mochte ihn dies auf die Bänke der Linken oder der Rechten führen. Indem weiter die Offensive des Rationalismus in steigendem Maße über den Positivismus sich zu einer solchen des Materialismus gewandelt hatte, war in Deutschland der Boden für eine breite kirchen- wie christentumsfeindliche Bewegung großen Stils entstanden; alles, was irgendwie christlich empfand und das Christliche als unaufgebbaren Einschlag im deutschen Volksleben wollte, mußte sich zu einer gemeinsamen Abwehr zusammenschließen, die sich natürlich überall in der Kirche konzentrierte und diese gleichmäßig von allen Parteien her steigend verfestigte. Auf der andern Seite vollzog sich aus der geistigen Situation ebenfalls eine Annäherung der theologischen Fronten; die drei bedeutsamsten Ereignisse der theologischen Wissenschaft: die großen Fragen, die die Bewegung um *Karl Barth* ihr stellte, die tiefgehende Besinnung über ihre Beziehungen zum Erbgut deutsch-idealistischen Denkens und der Neuansatz religiöser Besinnung, die die von *Holl* und *Seeberg* begonnene Wendung zu den religiösen Ausgangspunkten der lutherischen Reformation nach sich zog, vollzogen sich jenseits der alten Schulen und mitten durch die alten Schulen hindurch [1].

---

[1] Gegenüber der starken Einseitigkeit, mit der ein einflußreicher Flügel der Theologie heute das Verhältnis zwischen Christentum und deutschem Idealismus ansieht, darf ich wohl auf den Versuch eines eigenen Votums hinweisen, das ich in einem Exkurs zu *meiner* Schrift Luther und die deutsche Staatsidee, 1926, S. 37 ff. gegeben habe. Es ist von

Alles das hat in weitem Maß zu einer Annäherung der kirchlichen Parteien und zu einer Entspannung des synodalen Lebens geführt; es weist uns aber auch zugleich den Weg zu der Erkenntnis, wie weit und in welchem Sinne Parteien in der Kirche und aus dem Kirchengedanken heraus eine Aufgabe zu erfüllen haben. Wie das gesamte Leben der Kirche in die Spannung von Geschichte und Reich Gottes gestellt ist, so vollzieht sich auch das innere Leben der Kirche in seinen Einzelheiten überall nach dem gleichen Gesetz der Spannung: Autorität *und* Freiheit, persönliches Christentum *und* objektive Lehre, historische Kritik *und* positiver Bibelglaube, Geistkirche *und* Rechtskirche, weltumfassender Kirchengedanke *und* volksverbundene Sonderkirche, Landeskirchentum *und* Einzelgemeinde, Konsistorialwesen *und* synodales Leben — das ist nur ein Teil der Polaritäten, in denen gegenüber der starren Uniformität Roms und der verengenden Verflachung der Sekten die ganze Fülle und Weitschaft evangelisch-kirchlichen Lebens springt. Sie aus der vollen Tiefe und Innerlichkeit des Evangeliums immer wieder zur schöpferisch-wirksamen Einheit zusammenzufassen, ist die stete Aufgabe evangelischen Kirchentums; in menschlich-sündiger Schwachheit und in kurzsichtigen Werken konkreter Zeithandlungen sie nach der einen oder anderen Seite jeweils zu verkürzen, ist seine stete Gefahr. Eben nach dem Urteil, in welchem Maß die verschiedenen Elemente im Gesamtsystem der evangelischen Kirche in den verschiedenen geschichtlichen Situationen zur Geltung gebracht werden sollen, unterscheiden sich die kirchenpolitischen Gruppen; indem in der Verschiedenheit der möglichen Urteile zugleich die Verschiedenheit und Vielzahl der Parteien angelegt und gegründet ist, sind sie doch zugleich in dem Willen zur Ganzheit des Kirchengedankens verbunden und stellen in ihrer Gesamtheit alle in ihm liegenden Einzelelemente dar. Damit verliert der Gegensatz der Gruppen an Schärfe und wird aus einem absoluten zu einem relativen, d. h. zu einem nicht ausschließlichen, sondern tragbaren Gegensatz im Rahmen der einheitlichen Kirche; damit erhält aber auch das Parteiensystem seine konkrete Aufgabe zugewiesen. In seiner Darstellung in der Synode gibt es dieser für ihre Beratung einen Ueberblick über sämtliche Fragen und Lösungsmöglichkeiten, die in einer konkreten geschichtlichen Situation des kirchlichen Lebens aufgetreten sind, und damit zugleich das Material für eine in unmittelbar sachlicher Auseinandersetzung zu gewinnende Gesamtlösung, die die Kirche zu der ihren macht. Die Synoden sind also nicht formelle Abstimmungsmaschinerien, in denen eine Partei die andere um jeden Preis majorisieren will, sondern Arbeitsgemeinschaften zur Gewinnung einheitlich-kirchlicher Handlungsziele. Es wird also die Aufgabe kirchlicher Verfassung sein, allen kirchlichen Gruppen, sofern sie sich nur im evangelischen Kirchengedanken gründen, für evangelisches Kirchentum zu wirken entschlossen sind und

W. Koepp jetzt auch in die theologische Diskussion einbezogen worden. Vgl. *W. Koepp*, Panagape. Eine Metaphysik des Christentums, 1927, I, 15 ff.

in ihren Mitgliedern diese selbstverständliche Voraussetzung mit dem Synodalgelübde bekräftigen, nach dem Maße der in ihr vertretenen Teile des Kirchenvolks synodalen Ausdruck zu geben. Hierin und nicht in einem äußerlichen Parallelismus zu staatlichen Normen liegt es begründet, wenn die neuere Entwicklung die Synode nach dem Verhältnissystem wählen läßt. Dem entspricht es, daß sich das gleiche System auch für die Wahlen zu Provinzialkirchenrat und Kirchensenat parktisch durchgesetzt hat, trotzdem es hier die Verfassung nicht vorgeschrieben hat: man verteilt die zur Verfügung stehenden Plätze nach der Stärke der Gruppen und wählt die so zustande gekommene Liste einstimmig durch Zuruf. Auch hier bewährt sich also der früher aufgestellte Satz, daß das genossenschaftliche System der Kirche, das hier das Problem der Parteien ebenso löst wie oben das der freien Verbände und Gemeinschaften, es nicht auf äußerliche Majorisierung, sondern auf innere *Einung* abstellt.

II. DIE AUSSENKIRCHLICHEN PROBLEME

1. KIRCHE UND STAAT

Das, was man als die außenpolitischen Probleme der evangelischen Kirche bezeichnen kann, wird im wesentlichen in einem Doppelten gegeben sein: einmal in den Beziehungen der Kirche zum Staat, dann in den Beziehungen der Kirchen untereinander. Der erste Problemkreis wird für unseren Zusammenhang zurücktreten; er spielt nicht auf dem Boden des eigentlichen Kirchenrechts, d. h. der von der Kirche sich selbst gesetzten Gemeinschaftsordnung, sondern auf dem des Staatskirchenrechts, d. h. einem Gebiet, auf dem die Normsetzung des Staates eine wesentliche Rolle spielt. Denn die Kirche hat zwar die Tendenz, sich aus ihrer Sozialität und dem darin ruhenden freien genossenschaftlichen Willen ein ihr gemäßes Recht zu setzen, aber diese Tendenz spielt sich nach evangelischer Auffassung nicht außerhalb des nationalen Rechts ab, so daß sie ein qualitativ ganz andersartiges, sich selbst genügendes Rechtssystem neben dem des weltlichen Rechts erzeugt, sondern ist, wie wir sahen, durchaus ein Teilfall des *einen* allgemeinen, Kirchliches wie Weltliches umfassenden Rechtsbegriffs und steht so innerhalb des allgemein nationalen Rechtssystems. Damit akzeptiert sie aber ebenfalls, wie aus anderen Gründen schon ethisch, so auch juristisch die im nationalen Recht begründete Vorrangstellung des Staats, d. h. sie empfängt nicht etwa ihr Recht inhaltlich vom Staat, das sie vielmehr als freie Genossenschaft innerhalb des nationalen Rechtssystems sich selber setzt, wohl aber stellt sie sich unter die vom nationalen Recht gewollte besondere Herrschaftsmacht des Staats über alle in seinem Gebiet wohnenden Verbände. Damit ist eine erste positive Beziehung der Kirche zum Staat gegeben; sie unterwirft nicht etwa die Kirche einer absoluten Herrschaft des Staats, sondern sie ordnet die Kirche nur derjenigen

Funktion des Staates unter, nach der er als höchster Wahrer des Rechtsfriedens und der Rechtsordnung im nationalen Gemeinschaftsleben auftritt. Der Staat wird also nicht etwa Willensbildner für die Kirche und damit Herr über ihr inneres Leben, sondern er wacht nur darüber, daß die Kirche mit ihrer Einordnung in das allgemeine Rechtsleben der Nation nicht die ihr aus dem Rechtsgedanken und seiner positivrechtlichen Verwirklichung gesetzten Schranken überschreitet. Innerhalb dieser Schranken aber ist die Kirche schlechthin frei, frei zur Entfaltung ihres Rechtslebens wie erst recht frei zur Entfaltung ihres religiösen Wesenslebens. Eine zweite positive Beziehung liegt darin, daß unter deutschen Verhältnissen die Kirche zur körperschaftlichen Größe öffentlichen Rechts erhoben ist. Das beruht nicht auf der allgemeinen Rechtsordnung, sondern auf einem positiven Akte staatlicher Verleihung. Denn wie im historischen Prozeß aus der ursprünglichen germanischen Einheit allen Rechts mit der Rezeption der Souveränitätsidee das Recht des Staates als eine Sphäre qualitativ höheren Rechts herausgehoben wurde und die moderne Kategorie des öffentlichen Rechts begründete, so kann jeder andere Rechtskreis zur Würde und Eigenart publizistischen Rechts nur durch einen besonderen Akt des Staates, der ihm durch besondere Ausstattung mit Hoheitsmacht und Zwangsgewalt eine spezifische Vorrangstellung gewährt, erhoben werden. Die besonderen Rechte, die in der Verleihung mit dem Charakter als juristischer Person liegen und sich insbesondere in der Befugnis zur Steuererhebung, der Verleihung disziplinarer Staatsgewalt und der Befugnis zur autonomen Rechtsbildung publizistischen Charakters betätigen, bedingen dann freilich auch, weil sie auf freiwilligem Willensakt des Staates beruhen, eine entsprechende weitergehende Aufsicht des Staates. Diese erstreckt sich aber ihrem Wesen nach lediglich auf die Aufsicht über eine korrekte und die Staatsbelange nicht schädigende Ausübung jenes Rechts, in ihrer sonstigen Handlungsfreiheit dagegen wird die Kirche nicht gestört. Die Kirche wird also zur publizistischen Rechtspersönlichkeit und Setzerin eigener interner *publizistischer* Normen auf Grund besonderen Verleihungsaktes des Staates; insofern ist sie als Rechtspersönlichkeit vom Staat gewollt und anerkannt, insofern tritt sie ihm aber auch mit dem Recht eigener Willensbildung gegenüber, zwar innerhalb seines Herrschaftsbereichs, aber zugleich von seiner Herrschaftsgewalt als frei sich selber Ziel und Handlungswege setzende juristische Eigengröße gewollt. Daraus ergibt sich, daß die Beziehungen des Staates zur Kirche zu einem Teil durch die allgemeine Rechts- und besondere Verfassungsordnung gesetzt sind, zu einem andern Teil aber auch durch Vereinbarung zwischen Staat und Kirche als zwischen zwei selbständig handelnden Rechtspersönlichkeiten erfolgen können. Das heißt mit andern Worten: das sog. „evangelische Konkordat“ ist prinzipiell möglich, und, insofern ja jede verfassungsrechtliche Regelung weiterer ergänzender und durchführender Normen bedarf, hierfür oft der durch die Natur der Sache gegebene

Weg [1]. Klar ist freilich, daß die Rechtsnatur des evangelischen Konkordats eine andere ist als die des katholischen Konkordats: spielt sich dieses, wegen der Internationalität der katholischen Kirche, auf einem Zwischengebiet zwischen Staatsrecht und Kirchenrecht ab, wenn man ihm nicht geradezu völkerrechtliche Wesensart zusprechen will, so bewegt sich das evangelische Konkordat durchaus im Rahmen und auf dem Boden nationalen Rechts. Denn die evangelische Kirche ist zwar um der überweltlichen Größe des Evangeliums willen als Kirche auch eine übernationale Größe, so daß als solche sich bei ihr Staatsgrenzen und Kirchengrenzen nicht zu decken brauchen, aber sie bringt aus ihrer Auffassung von der inneren Einartigkeit allen Rechts diese Uebernationalität ihres religiösen Wesens nicht in einer mit dem staatlichen Recht souverän konkurrierenden sakralen Rechtsordnung, sondern durch die bewußte Eingliederung ihres Rechtssystems in die einzelnen nationalen Rechtsgebiete zur Geltung. Darum kann die evangelische Kirche der altpreußischen Union etwa ihr inneres Rechtsleben als ein einheitliches Rechtsleben eigener genossenschaftlicher Rechtssetzung leben, aber in ihren äußeren Rechtsbeziehungen in Preußen, in Freistadt Danzig, in Memelland und in Polen sich verschiedenen staatlich-publizistischen Rechtsordnungen eingliedern wie Interessenausgleich und Interessenvereinheitlichung mit diesen Staaten durch ebensoviel verschiedene Vereinbarungen konkordatären Charakters vollziehen. Wenn man den Unterschied dieser Vereinbarungen von katholischem Konkordat allerdings mit der Bezeichnung „Verwaltungsvertrag“ hervorheben wollte [2], so ist das abwegig: denn der Staat als Regierung, nicht der Staat als Verwaltung ist es, der diese Abmachungen abschließt, und sie erfolgen nicht als Abmachungen innerhalb des staatlichen Verwaltungsorganismus, denn diesem ist die Kirche nicht eingegliedert; es ist eine rechtssetzende Vereinbarung des Staates mit einer zwar seiner Hoheitsmacht unterworfenen, sonst aber selbständigen Rechtspersönlichkeit.

2. DAS ÖKUMENISCHE PROBLEM

Das Problem der Beziehungen der evangelischen Kirchen, wie sie als geschlossene Rechtsgrößen vor uns stehen, untereinander und zu anderen Kirchengruppen erhält dadurch von vornherein ein besonderes Gepräge, daß es sich hier nicht lediglich darum handelt, juristische oder andere Beziehungen von völlig in sich selbständigen Rechtspersönlichkeiten herzustellen, sondern daß diese Größen bei aller prinzipiellen, juristischen Eigenständigkeit doch

[1] Auch hier hat *Liermann* als erster eine verdienstvolle Auseinandersetzung versucht in Archiv f. öffentliches Recht, N, F. 13, 381 ff.

[2] Wie es der bayerische Staat getan hat. Vgl. das bayerische Gesetz vom 15. 1. 25 mit den Verträgen mit der katholischen Kirche einerseits, der evangelischen Landeskirchen andrerseits und dazu die Aeußerungen des Ministerpräsidenten Dr. *Heldt* im Landtag bei *Liermann* 391 ff.

zugleich in einer gewissen ideellen Verbundenheit zueinander stehen. Denn die Wesenskirche als die Gemeinschaft aller in der Hauptschaft Christi Verbundenen und von seinem Geist Ergriffenen ist ihrer Natur nach universal und ökumenisch; da zu dem Begriff der Wesenskirche als einer rein religiös-pneumatischen Größe irgendwelche rechtlichen Elemente nicht gehören, sondern sie allein durch die Tatsache der in Wort und Sakrament wirkenden Christuskraft konstituiert wird, können sie sich in ihrer historischen Erscheinung nie in einzelnen ganz bestimmten Rechtskirchen erschöpfen und beschränken. Sie tritt vielmehr überall soweit in Erscheinung, als in der einzelnen Kirche Wort und Sakrament wirken; alle Kirchen sind insoweit irgendwie Darstellungen der Wesenskirche, und alle historischen Kirchentümer sind insofern in der Idealität der Wesenskirche verbunden[1]. So gewiß dies an sich eine rein religiöse Verbundenheit ist, so gewiß ist damit aber auch eine Einwirkung dieses Religiösen auf die Gestaltung des Rechts gegeben, wie überall die religiöse Eigenart eines konkreten kirchlichen Lebens auch die Eigenart seiner konkreten Kirchenrechtsordnung bestimmt. Die Art dieser Beziehung zu klären, wird demgemäß die erste Aufgabe unserer Besinnung sein müssen. Diese Klärung wird einmal davon ausgehen müssen, daß der Gedanke von der Einheit christlichen Kirchentums in seiner Ausprägung im 3. Art. des apostolischen Glaubensbekenntnisses Gemeingut aller Konfessionen ist, sie wird sich ferner darüber klar werden müssen, worin die Eigenart und die religiöse Bedeutung der konfessionellen Sonderart der Teilkirchen besteht und schließlich herauszuarbeiten haben, wie diese Faktoren gestaltend und begrenzend in die Frage der juristischen Ausprägung der Einheit hineinwirken.

Es verdient in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, daß nicht nur in der lutherischen Reformation der Gedanke der wesenhaften Einheit der Kirche von vornherein lebendig gewesen ist, sondern daß auch diese Gedanken, zeitweise verschüttet oder doch wenigstens durch die Neigung des Deutschen zum Partikularismus in den Hintergrund gedrängt, immer wieder zu juristischer Ausprägung gedrängt haben. Vor allem hat der hohenzollernsche Unionsgedanke von vornherein diese Tendenz in sich getragen; er bezeichnet in seiner Verwirklichung 1817 den historischen Ort, der gegenüber der dreihundertjährigen Tendenz des Protestantismus zu immer weiter-

[1] Das grundlegende deutsche Werk über die geschichtlichen, religiösen und theologischen Zusammenhänge des ökumenischen Problems ist das Buch von *R. H. Wallau*, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus, 1925. Die wichtigste Quellenschrift zur Stockholmer Bewegung ist *Söderbloms* Einigung der Christenheit. Uebersetzt von *Katz* 1925. Bedeutsam auch das Buch des Generalsekretärs des amerikanischen Federal Council *Macfarland*, Die internationalen christlichen Bewegungen 1925. Eine allseitige Orientierung über die dogmatischen Fragen gibt *Cajus Fabricius*, Oekumenisches Handbuch der christlichen Kirchen, 1927, der auch seit 1928 die umfassende, auf zehn Bände berechnete Urkundensammlung des Corpus Confessionum herausgibt.

gehender konfessioneller und sektenmäßiger Zerspaltung den Anfang und den Wendepunkt einer entgegengesetzten neuen Bewegung zur Sammlung in größeren Fronten und Einheiten darstellt. Dazu hat er in seinen großen theologischen kirchenregimentlichen Führern auch ständig die Fühlung zu den andern christlichen Denominationen gesucht und gepflegt, nicht ohne daß das starke Gefühl, das die deutschen pietistischen Bewegungen seit *Zinzendorf* für die christliche Gesamtgemeinschaft haben, ebenso wie andere Elemente pietistischer Frömmigkeit auch hier in das Leben des Unionschristentums hineinwirkten.

So ist es auch kein geringerer als der erste und bedeutendste dieser Unionstheologen, *Schleiermacher*, der auch die erste Auseinandersetzung großen Stils mit dem ökumenischen Problem vollzogen hat, eine Auseinandersetzung, die in vielen Stücken auch heute noch als grundlegend betrachtet werden kann. Vor allem deshalb, weil sie mit aller Deutlichkeit heraushebt [1], daß der Prozeß der Kirchenspaltung nicht nur durch die Einwirkung dessen, was in der kirchlichen Gemeinschaft an „Welt“ vorhanden ist und darum die Gemeinschaft stört, erfolgt, sondern auch durch solche Faktoren, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Wirken des Geistes in der Kirche stehen: nämlich einmal durch die Einwirkungen der sprachlichen und nationalen Gemeinschaften als geschlossener geistiger Individualitäten und dann durch den Einfluß großer historischer Persönlichkeiten, die einzelne Typen christlicher Frömmigkeit mit besonderer Kraft repräsentieren und so gemeinschaftsbildend wirken, Vorgänge also, die in der historischen Entfaltung des christlichen Gemeinschaftslebens die verschiedenen Formen der Aneignung des christlichen Heilsguts und damit die ganze Fülle der in ihm ruhenden Individualisierungsmöglichkeiten zur Geltung kommen lassen. Man sieht sofort, daß diese Vorgänge, sofern sie es geistesgeschichtlich mit Differenzierungen innerhalb des einen großen christlichen Zusammenlebens zu tun haben, eigentlich viel mehr mit dem Namen der Gliederung der Wesenskirche als mit dem ihrer Spaltung zu bezeichnen sind. Denn die sie begründenden Faktoren, die großen Führerpersönlichkeiten wie die nationalen Veranlagungen, fallen, religiös gesehen, doch unter die mancherlei Gaben und die sich wechselseitig ergänzende Apostelarbeit, wie sie 1. Kor. 12 zu verstehen gelehrt hat: wie bei den einzelnen Menschen, so hebt auch bei den großen Gruppen der christlichen Gemeinschaft die Individualisierung die Tatsache der Christusverbundenheit in Geist und Hauptschaft Jesu nicht auf, sondern läßt sie sich vielmehr auch hier in der Einheit des *σῶμα Χριστοῦ* auswirken.

Von hier aus wird man es verstehen, daß *Schleiermacher* nicht nur die stete Polarität von differenzierenden und integrierenden Strömungen in der Kirche behaupten konnte: „So oft sich in der christlichen Kirche Trennungen her-

[1] Glaubenslehre (*Hendel*) II, 374 ff.

vortun, kann auch das Bestreben, das Getrennte zu vereinigen, niemals fehlen", und als ethischen Grundsatz formulieren mußte: „Die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen verschiedenen Teilen der sichtbaren Kirche ist unchristlich", sondern daß er auch, eschatologisch gefaßt, sagen durfte: „Alle Trennungen in der christlichen Kirche sind nur vorübergehende" [1]. Freilich kam er von hier aus nur zu der Forderung einer bestimmten Frömmigkeitshaltung, nicht zu einem ökumenischen Aktionsprogramm; trotzdem ist klar, daß, wenn man das Wesen der Vielheit christlicher Denominationen in der geschichtlich und anthropologisch notwendigen Ausprägung individualisierender Frömmigkeits- und entsprechender Lehrtypen sieht, von hier aus sich mit zwingender Notwendigkeit Folgerungen nach dieser Seite hin ergeben müssen. Denn indem jede Konfession eine bestimmte Ausprägung der christlichen Frömmigkeit darstellt, ist sie ebenso zugleich auch eine begrenzte Ausprägung christlichen Glaubensgehalts; das, was ihr auf der einen Seite die ganze Kraft persönlichkeitsdurchlebter Glaubensmacht gibt, setzt sie auf der anderen Seite der Gefahr der Verkürzung des christlichen Glaubensgehalts aus. Diese Gefahr wird in den hohen Zeiten des religiösen Anfangs und der Innerlichkeit und Kraft der großen religiösen Persönlichkeiten um so geringer sein, je mehr Kraft und Feuer der ersten Liebe sie in das Zentrale des christlichen Lebens führen; sie wird um so größer werden, je breiter der Strom der Volks- und Massenkirchen flutet, je stärker die nivellierende Kraft des Alltags einsetzt und je mehr sich eine intellektualisierte Theologie in den Ausgangspunkten verhärtet. Oder anders gesprochen: in jeder Teilkirche kommt in der unmittelbaren Wirkung von Wort und Sakrament die Wesenskirche zum Ausdruck, aber in keiner kommt sie zum vollen Ausdruck, sondern wird überall von menschlicher Unvollkommenheit begrenzt und verdunkelt. Jede Teilkirche hat ihr spezifisch religiöses Gut, den Teil der Heilsbotschaft, den sie mit besonderer Intensität, in einem Uranbruch christlichen Lebens von übermächtiger Gewalt erlebt hat: die lutherische Kirche die Rechtfertigung aus dem Glauben, die kalvinische die ethischen Handlungsimperative, die griechische die Innigkeit mystischer Christusgemeinschaft, die römische den Willen zur Weltgestaltung aus christlichem Geist. Aber jede unterliegt auch je und je ihren ganz besonderen Gefahren: neigt das Luthertum zeitweise zur Abstumpfung der sozial-ethischen Motive des Christentums, so der Kalvinismus umgekehrt zu deren Veräußerlichung und religiöser Verflachung; hat die orthodoxe Kirche zeitweise die Verbindung mit dem weiterflutenden geistigen Leben der Zeit verloren, so neigt die römische Kirche dazu, die religiöse Reinheit des Evangeliums mit juridischem Menschenwerk zu verdunkeln. Nun hat aber jede Kirche, eben weil sie Darstellung der Wesenskirche ist, doch stets auch die Tendenz und die Verpflichtung zur ganzen Fülle der Christusbotschaft in sich: das hütet sie ebenso vor der Verkümmerung in sich selbst,

---

[1] A. a. O.

wie sie es in die Gemeinschaft mit andern Kirchen hineintreibt. Wie der einzelne Mensch in der Gemeinschaft sich ebenso als Persönlichkeit erlebt wie an der ganzen Fülle des gemeinschaftlichen geistigen Lebens teil hat, so empfindet die Kirche in ihrer Gemeinschaft ebenso das, was ihr als gottgegebene und gottgewollte Eigenart verliehen ist, wie das, was sie an Universalität und Weite des christlichen Lebens von den andern Kirchen lernen und womit sie ihre eigene menschliche Begrenztheit überbrücken kann. Man kann also sagen: um der Kraft und Reinheit des christlichen Glaubens und damit um des innerlichsten Anliegens christlicher Frömmigkeit willen ist theologische Gemeinschaft und Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen christlichen Denominationen nötig, die sich so wechselseitig als Glieder in dem einen Leib und unter demselben Haupt begreifen und Einheit in der Vielheit, Vielheit in der Einheit zum Ausdruck bringen.

Handelt es sich damit freilich zunächst um einen lediglich religiösen Prozeß, so gehen von hier doch die Folgerungen auch weiter zum Organisatorischen und Juristischen. Christentum ist nicht nur Leben in Gott, sondern auch Handeln aus Gott, nicht nur Religion, sondern auch Ethik. Christliche Ethik entfaltet sich aber nicht nur an und in Personen, sondern auch an und in Gemeinschaften; wie die einzelnen Landes- oder Volkskirchen eine ethische Verantwortung an ihrem Land oder Volk, so trägt die Kirche in ihrer Ganzheit eine ethische Verantwortung gegenüber Menschheit und Welt — eben das, was mit und durch den Weltkrieg der Christenheit aller Konfessionen zu einem so erschütternden Erlebnis geworden ist. Alles ethische Handeln aus der Gemeinschaft ist aber ein Handeln, das seinem Wesen nach ebenso aus einer Verbundenheit erfolgt, wie es sich in einer Verbundenheit auswirken soll. Es erfolgt oder muß erfolgen aus einer Verbundenheit heraus, weil das ethische Handeln christlicher Prägung aus der unmittelbaren religiösen Verantwortung der Gemeinschaft vor Gott erfolgt: es entstammt im letzten Grunde einer Glaubensverbundenheit, denn christlich-sittliches Leben kann nur aus Glauben fließen. Dieser Teil des ethischen Gesamthandelns steht also rein in der Sphäre des Religiösen und außerhalb jeder Sphäre des Rechts. Es will sich aber auch in einer Verbundenheit an der Außenwelt auswirken, denn es soll ja nicht als das Handeln von Einzelnen, sondern in dem Tun der Einzelnen als das Handeln der Gemeinschaft in Erscheinung treten. Damit tritt es aber von vornherein auch in die Sphäre des Rechts: einmal, weil ein Teil des weltgestaltenden ethischen Handelns, nämlich der, der sich an der rechtlich-sozialen Welt auswirken soll, und damit die Wirkung des vorhandenen Gesamtwillens nur in einer Recht gewordenen Formung erfaßt werden kann. Man kann also sagen: das religiöse Gesamtleben der Kirche konstitutiert ihre Einheit auch ohne Rechtsformen, weil es das ewigkeitsbezogene Leben der Kirche ist; das ethische Gesamtleben der Kirche aber drängt dazu, ihm auch irgendeine juridische Verfestigung zu geben, weil es das zeitlichkeitsbezogene Leben der Kirche ist und das Recht eine Schöpfungsordnung dieser

Zeitlichkeit ist. Nicht als wenn alles ethische Handeln im Juristischen aufginge, aber doch so, daß das Recht einen Teil der Voraussetzungen schafft und einen Teil der Formen bereit stellt, innerhalb deren sich das ethische Handeln an der Sozialität der Außenwelt in Zeit und Menschheit betätigt. Dazu kommt noch ein Drittes: die Funktion des Rechts, das Leben der Kirche in der Zeitlichkeit vor Störungen fremder Art zu schützen, greift auch für das Gesamtleben der Kirche Platz. In dem Maß, wie die staatliche Gesetzgebung des bis dahin christlichen Abendlandes sich religiös neutralisiert und der Staat seine positive Haltung zu den christlichen Religionen aufgibt, wenn nicht gar in eine feindselige umschlägt, entsteht die Tendenz, diesen Schutz des Rechts aus der rechtlichen Sozialität der Kirche zu entwickeln und hier die wechselseitig sich stützenden Gesamtkräfte der einzelnen Kirchentümer ergänzend eintreten zu lassen und von hier aus ebenfalls zu einer juridischen Einheit zu kommen. Auch dies eine Situation, die mit der Beendigung des Weltkrieges in besonderer Eindruckskraft auftrat. Aber stets bleibt auch hier, wie wir sehen, das Recht in einer prinzipiell sekundären Rolle, das mit den zeitlichkeitsverbundenen Teilen des geschichtlich-kirchlichen Lebens zusammenhängt, aber an keiner Stelle in seine ewigkeitsverbundenen Beziehungen hineinragt, eben weil die Wesenskirche nur eine religiöse und geistig-geistliche, nicht aber eine sich in juristischen Zügen darstellende Größe ist.

Damit ist aber auch von vornherein der charakteristische Unterschied dieser ökumenischen Tendenzen und ihrer juristischen Gestaltungsmöglichkeiten gegenüber dem, was sich aus der besonderen Perspektive des katholischen Kirchentums römischer Prägung ergibt, angelegt. Weil nach der römisch-katholischen Auffassung die Wesenskirche auch in bestimmten gottgestifteten Rechtszügen existiert, muß hier bei einer ökumenischen Vereinigung das Juristische das Religiöse überdecken und voll umfassen, und weil nach derselben Auffassung zu diesem gottgewollten Rechtsbestand der Wesenskirche vor allem auch die Primatstellung des Papstes gehört, kann diese Vereinigung nur erfolgen in der Gestalt der Unterstellung aller Kirchentümer unter den Papst. Die kirchenpolitische Tatsache, daß die Kurie nur das als berechtigte ökumenische Tendenz anerkennt, was die schlechthinnige Unterwerfung unter die juristische Herrschaft des römischen Stuhls zur Voraussetzung hat und von dort aus alle andern Bestrebungen bewußt ablehnt, ist mit logischer Folgerichtigkeit aus dem ganzen dogmatischen Grundansatz des römischen Kirchentums und seiner eigentümlichen Verbindung vom Religiösen und Juridischen angelegt[1]. Umgekehrt wird die dem Ur-

[1] Das hat nunmehr schärfsten Ausdruck bekommen in der Encyclica Mortalium animos vom 6. 1. 28, vgl. *Ohlemüller*, Amtliche römisch-katholische Kundgebungen zur Einigungsfrage der christlichen Kirchen, 1928. Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung mit ihr durch die Führer der ökumenischen Bewegung *Söderblom*, dem griechisch orthodoxen Erzbischof *Germanos* und dem englischen Freikirchenführer Prinzipal *Garvie* im Evangelischen Deutschland, 1928, 49 ff., 65 ff., auch *Söderbloms* Darlegungen in der *Eiche*, Viertel-

christentum analoge Auffassung, die die Wesenskirche als religiös-pneumatische Größe sieht und in ihr dem Recht keinerlei Stellung einräumt, eine ökumenische Vereinigung auf der Grundlage der juristischen Gleichberechtigung der Kirchentümer kennen; gegenüber der römisch-kurialen Methode der „Aufsaugung", wie sie *Söderblom* genannt hat [1], wird sich hier eine Methode ergeben, die einerseits die geschlossene Eigenständigkeit der einzelnen historisch gewordenen Kirchentümer nicht aufzuheben braucht und die sich andererseits mit den die Oekumenizität und Einheit der Kirche auch juristisch ausprägende Zwischenverbindungen begnügen kann, d. h. mit denjenigen, die als Fundament und Formung ethischen Gesamthandelns in der Welt der Geschichte und des Rechts unentbehrlich sind. Innerhalb der so gezeichneten Grenzen sind dann aber die verschiedensten Kombinationen möglich; über sie hinaus ist aber eine Steigerung zum Maximum nur möglich, indem die beteiligten Kirchen aus freiem Entschluß eine Gesamtkirche mit einheitlichem Rechtsbau und einheitlichem kultischem Leben herstellen, also lediglich als Union, aber nicht als Absorption.

3. DER EVANGELISCHE KIRCHENBUND

Es ist klar, daß die Vielzahl juristischer Möglichkeiten innerhalb dieser Reihe je nach dem Maß historischer und geistiger Verwandtschaft zwischen den einzelnen Kirchentümern realisiert werden wird. In diesem ist z. B. noch in allerneuester Zeit eine Union vollzogen worden, nämlich die zwischen den beiden kalvinistischen Sonderkirchen in Schottland. Die Stabilität aber, die den Konfessionskirchen mit eigener Geschichte anzuhaften pflegt, hat neuerdings dazu geführt, daß der Typus des Kirchenbundes in solchen Bestrebungen die ausgesprochene Vorrangstellung gewonnen hat: in Nordamerika wie in Kanada, in Deutschland wie in der Schweiz hat man zu solchen Formen gegriffen, wobei charakteristisch ist, daß überall auch das Problem der Sicherung einer ethisch-aktivistischen Stellung der Kirchen im nationalen Gesamtleben den entscheidenden Anstoß gab. In dem Maße, wie evangelisches Kirchenrecht um der Oekumenizität der Kirche willen Weltkirchenrecht werden muß, erwachsen ihm zugleich in der vergleichenden Darstellung dieser Kirchenbünde neue große, rechtsdogmatische Aufgaben.

Für unsern Zusammenhang muß es genügen, auf zwei Fragen einzugehen. Einmal: es wird klar sein, daß die innere Struktur solche Kirchenbünde von der juristischen Struktur der sie bildenden Einzelkirchen aus ihre rechtliche Gestalt erhält, und es wird zweitens nicht minder klar sein, daß die Frage, ob diese Kirchenbünde nun für sich auch die Bezeichnung „Kirche" tragen können, lediglich von den dogmatischen und religiösen Auffassungen der sie

jahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, hrsg. v. *F. Siegmund Schultze* 16. Jahrg. 137 ff. Dort auch eine bedeutsame Aeußerung von katholischer Seite 154 ff.

[1] *Söderblom*, Einigung der Christenheit S. 108 ff.

tragenden Kirchen bestimmt werden kann. Für beide bietet der Kirchenbund, den die evangelischen Landeskirchen Deutschlands geschlossen haben, ein instruktives Beispiel. Ihm wenden wir uns zunächst zu, um damit zugleich die Beschreibung des positiven Rechtsbestandes des deutschen evangelischen Kirchenrechts zum Abschluß zu bringen.

Wie alles Rechtliche nicht ohne seine geschichtlichen Voraussetzungen verstanden werden kann, so werden wir auch hier zunächst auf eine kurze Orientierung an den historischen Zusammenhängen zurückzugreifen haben. Diese ruhen zunächst in einem Doppelten: Einmal darin, daß das evangelische Deutschland lange Zeit einen juristischen und damit seine konfessionelle Eigenständigkeit schützenden Ausdruck in dem Corpus evangelicorum der alten Reichsverfassung gehabt hat. Das war allerdings keine kirchenrechtliche, sondern lediglich eine staatsrechtliche Einheit, die den evangelischen Teil des deutschen Volkes nur in seiner politischen Zusammenfassung unter dem Regiment evangelischer Landesfürsten und Reichsstädte zum Ausdruck kommen ließ. Da aber das evangelische Kirchentum um des Satzes „Cuius regio eius religio" willen Landeskirchentum war, trat seine kirchliche Giederung wenigstens doch mittelbar in Erscheinung. Die Auflösung des alten Reiches mußte nicht nur die staatsrechtliche Einheit, sondern auch diese Vermittlung vernichten; sie mußte also um des Schicksals des Protestantismus willen mit Notwendigkeit auf eine spezifisch kirchliche und kirchenrechtliche Vermittlung hinwirken. Nun aber waren, und das ist das zweite, die landeskirchlichen Unterschiede zugleich Unterschiede im Bekenntnisstand, also dem konfessionellen Wesen nach, die sich mit dem Wiedererwachen historisch-theologischer Betrachtung noch erheblich verfestigten. Die Wiedervereinigungsbestrebungen mußten sich also auch mit diesem Problem auseinander setzen [1]. Dem entspricht es, daß die beiden entgegengesetzten Tendenzen, den deutschen Gesamtprotestantismus in eine einheitliche Reichskirche zu verfassen oder ihn in einem Bund freier, fast unabhängiger Einzelgemeinden darzustellen, wesentliche praktische Bedeutung nie haben gewinnen können. Seit den Beschlüssen des Wittenberger Kirchentags von 1848 steht, dank des Zusammenwirkens der Gruppe *Dorner-Bethmann-Hollweg* mit *J. F. Stahl* die Auffassung, daß die evangelische Kirchengemeinschaft Deutschlands nur in Form eines Kirchenbundes möglich sei, bei allen Einsichtigen fest, und demgegenüber tritt der ursprüngliche weitere Gedanke, diese kirchliche Einheit noch in einem gemeinsamen Grundbekenntnis und einem darauf beruhenden allgemeinen kirchlichen Bürgerrecht zum besonderen Ausdruck zu bringen, später zurück. Daß es weder 1848 noch der Berliner Augustversammlung von 1871 noch dem Versuch der altpreußischen Kirche in Eisenach 1872 gelang, diese bereits in aller juristischen Klarheit

[1] Einen materialreichen historischen Ueberblick über sie bringt die verdienstvolle Schrift von *F. M. Schiele.* Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jahrhundert, 1908.

geschaute Idee zu realisieren, gehört mehr in den kirchengeschichtlichen als in den kirchenrechtlichen Zusammenhang: deutscher Doktrinarismus und Partikularismus mit seinem Unverständnis für die Realitäten einer in kirchlichen wie protestantischen Dingen immer kritischer werdenden Lage, aus dem Politischen nach 1866 ins Kirchliche umspringendes Antipreußentum und engherziges Mißtrauen der Landes- und Kirchenregierungen haben hier gleicherweise zusammengewirkt. So stellte die Eisenacher Konferenz von 1852 den einzigen Vereinheitlichungspunkt innerhalb des deutschen Protestantismus dar: zwar ohne Fähigkeit, die ihr zugehörigen Landeskirchen zu binden und demgemäß in ihren von den Kirchenregierungen delegierten Mitgliedern auch nicht instruktionsgebunden, war sie doch ein Institut zwischenkirchlichen Rechts, insofern etwa einer regelmäßig tagenden völkerrechtlichen Konferenz entsprechend, die auch nur Material für einzelstaatliche Beschlußfassung erarbeitet, aber doch rechtlich gesicherte Existenz hat. Sie stellte zwar keinen organisatorischen Einheitspunkt über den einzelnen Kirchen dar, schaffte aber doch ein Verbindungsstück juristischer Art und damit ein Rechtsverhältnis zwischen ihnen, das dadurch von Bedeutung war, daß hier unmittelbar Kirche zu Kirche, ohne die Vermittlung des sie äußerlich umschließenden Rechtsorganismus der einzelnen Bundesstaaten in Beziehung treten konnte. Erst der 1903 aus ihr herausgestellte „Deutsche evangelische Kirchenausschuß“ wurde zu einem wirklichen zwischenkirchlichen Organ der Landeskirchen. Denn er war mehr als nur „Organ der Kirchenkonferenz“; indem die deutschen Landeskirchen durch das ihre Vertreter zusammenfassende Medium der Kirchenkonferenz sich eine gemeinsame Stelle schufen, der eine große Anzahl wichtiger Interessen, vor allem aber die Pflege der Beziehungen zu außerdeutschen Religionsgesellschaften und zum evangelischen Auslanddeutschtum sowie das Recht zu öffentlichen Kundgebungen zur selbständigen Bearbeitung und Erledigung übertragen waren, wurde ihre Arbeitsgemeinschaft in einem Organ zur Vorbereitung gemeinsamen Willens zugleich dauernd sichergestellt wie institutionell verfestigt. Indem allerdings dessen Beschlüsse die Kirchenregierung nicht unmittelbar verpflichteten, sondern dafür erst deren Zustimmung brauchte, wurde ihr eine aus sich wirkende, institutionelle und organisatorische Ueberordnung über die einzelnen Landeskirchen ausdrücklich abgesprochen. Ertragen konnte dieser Zustand nur werden, weil die Zeit von 1903—18 überall die Sicherheit des politischen und religiösen Bestandes zur selbstverständlichen Voraussetzung hatte. Er mußte mit dem Augenblick unmöglich werden, als die Revolution dem deutschen Protestantismus überhaupt die Existenzfrage stellte. Trotzdem war es klar, daß die Herausarbeitung eines neuen Rechtszustandes am besten unter Anknüpfung an das bereits Gegebene und in seinen Begrenzungen doch immerhin organisatorisch Bewährte erfolgen würde. So sind es also drei Motive, die bei der Schöpfung des gegenwärtigen Rechtszustandes bestimmend auf ihn eingewirkt haben.

Einmal: die Existenz der einzelnen Landeskirchen mit ihren konfessionellen Sonderprägungen und die daraus gewordene geschichtliche Erkenntnis, daß die Einheit des deutschen Protestantismus nur auf bündischer Grundlage erfolgen könne, zweitens die aus der Zeitsituation und ihrer Aufgabe entspringenden Notwendigkeit, den Zusammenschluß in diesem Rahmen möglichst eng und tragfähig zu gestalten, und drittens die Tendenz, die Ausgestaltung dieses Zusammenschlusses an die historisch gewordenen, zwischenkirchlichen organisatorischen Ansatzpunkte anzuschließen.

Das Zusammenwirken dieser Faktoren wurde dadurch erheblich erleichtert, daß es eben der deutsche evangelische Kirchenausschuß war, der mit großer Energie die vorbereitenden Schritte unternahm. Dabei war es wesentlich, daß er die Vorkonferenz, die in Kassel die entsprechenden zu unternehmenden Schritte beraten sollte [1], im Einvernehmen mit dem Arbeitsausschuß der Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen einberief und so von vornherein diese Aktion nicht auf eine rein behördliche Initiative stellte, sondern die Verbindung mit den großen, unmittelbar aus der Sozialität des deutschen evangelischen Kirchenvolks hervorgegangenen, sich durch alle Landeskirchen hindurch erstreckenden freien Verbände aufnahm und so die ganze Bewegung in der Breite des Kirchenvolkes verwurzeln half. Entsprechend den dort ausgearbeiteten Grundsätzen war es wieder der Kirchenausschuß, der die formelle Einberufung des Kirchentages vornahm und ihm so eine Basis rechtlicher Existenz und formeller Legitimation gab, die ihn über den Charakter einer reinen Honoratiorenversammlung im Stil der alten Kirchentage hinaushob. Ebenso übernahm er in einer Entschließung vom 17./18. Juni 1919 vorbehaltlich der — später erteilten — Zustimmung der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz vorläufig die Ausführung der dem Kirchentag zugedachten Aufgaben, um mit dieser eigenen Kompetenzerweiterung auch eine Erweiterung seiner Zusammensetzung zu verbinden [2]. Dazu formulierte er zugleich die Richtlinien für eine rechtliche Sicherung des Kirchentags als einer dauernden kirchlichen Organisation des evangelischen Deutschlands im Vorschlag eines Kirchenbundes, der sich in den drei Organen des Kirchentages, der Kirchenkonferenz und des Kirchenausschusses aufbauen sollte. Dem zusammenberufenen Kirchentag übertrug man beschlußmäßig das Recht, über die künftige Bundesverfassung gehört zu werden, d. h. man ließ ihn faktisch über den Inhalt der Verfassung beschließen, so daß der eigentliche Abschluß des Bundesvertrags durch die Landeskirchen nur die formelle Bedeutung der abschließenden juristischen Legitimation der Verfassung erhielt [3].

---

[1] Vgl. den Bericht des Vorsitzenden des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes in „Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentags“ Dresden 1. bis 5. 9. 1919 (Prot. Dresden), 9.

[2] A. a. O. 12. [3] Prot. Dresden 343.

An diese Grundlinien hat man sich dann in der ersten Beratung in Dresden 1919 und der abschließenden in Stuttgart 1921, mit mancherlei Modifikationen im einzelnen, gehalten. Man schied aus dem Kirchentag die zunächst darin vorgesehenen kirchenregimentlichen Mitglieder aus und setzte ihn rein aus Mitgliedern zusammen, die den landeskirchlichen Synoden und den freien Verbänden entstammten; man gab der im neuen bündischen Rahmen weiterexistierenden Kirchenkonferenz die Bezeichnung Kirchenbundesrat und ließ sich den Kirchenausschuß gleichmäßig aus Mitgliedern beider Gremien zusammensetzen. Ein besonderes Problem ergab sich aus der Tatsache der gewaltigen zahlenmäßigen und faktischen Ueberlegenheit der *einen* Landeskirche der altpreußischen Union, der einzigen wirklichen Großkirche Deutschlands. Um die bündische Gleichberechtigung der andern Kirchen nicht zu gefährden, glaubte man, entsprechend der *Weimarer* Verfassung, ein ausgesprochenes kirchliches privilegium odiosum in die Bundesverfassung hineinnehmen und dementsprechend die juristische Stellung der altpreußischen Kirche verschlechtern zu müssen. Auf der andern Seite konnte man auch nicht an der Tatsache vorbeisehen, daß ein Auseinanderfallen der kirchenpolitischen Haltung des Bundes und der der altpreußischen Kirche die Einheit des Protestantismus illusorisch und seine Gesamtlage aufs schwerste gefährden würde. — So entnahm man aus der *Bismarckschen* Reichsverfassung das dort so genial zur Anwendung gebrachte Aushilfsmittel einer Organunion und übertrug Präsidium und Leitung der Geschäfte im Kirchenausschuß dem ersten Beamten der Verwaltung der altpreußischen Landeskirche, an dessen Amtssitz auch zugleich der Sitz der kirchenbündischen Verwaltung gelegt wurde [1]. Im übrigen bemühte man sich, den Gedanken des Gleichgewichts zwischen Kirchentag und Kirchenbundesrat auch sonst möglichst konsequent durchzuführen. Man gab beiden Körperschaften das Recht der gesetzgeberischen Initiative wie man die Bundesgesetze durch das Zusammenwirken der beiderseitigen Beschlüsse zustande kommen ließ; beide erhielten zusammen das Recht, den Haushaltsplan des Bundes aufzustellen und über Finanzbeschlüsse und Entlastung der Rechnungen zu befinden; die nachträgliche Genehmigung der Notverordnungen hat ebenso durch beide zu erfolgen, wie jede der beiden Körperschaften das Recht hat, über alle Bundesangelegenheiten zu verhandeln und dem Kirchenausschuß entsprechende Anregungen zu geben, und wie beide ihre Geschäftsordnung selbständig regeln [2]. Beiden Organen steht der Kirchenausschuß gegenüber und zwar, was wichtig ist, durchaus mit organschaftlicher Selbständigkeit im Rahmen des bündischen Gesamtsystems. Er ist nicht etwa lediglich vorbereitendes und ausführendes Organ der Beschlüsse von Kirchenrat und Kirchentag: das gehört zwar auch in seinen Pflichtenkreis und begründet insofern eine besondere juristische Beziehung zu jenen andern Orga-

---

[1] § 16 der Kirchenbundesverfassung. [2] §§ 6, 19 a. a. O.

nen hin. Aber seine eigentliche Kompetenz ist eine andere und weitergehende, zu denen die eben genannte Aufgabe nur als einzelne und spezielle hinzutritt: sie wird mit der ganz allgemeinen Formel seiner Stellung als des „geschäftsführenden und vollziehenden Organs des Kirchenbundes“ umschrieben, und nicht nur mit der spezifischen juristischen Vertretungsberechtigung für den Bund, sondern auch mit der viel umfassenderen politischen Formel der Zuständigkeit „für die vom Bund wahrzunehmenden Interessen gegenüber den Volksvertretungen, Reichs- und Landesbehörden sowie sonstigen weltlichen oder kirchlichen Stellen einzutreten“ weiter verdeutlicht[1]. Das heißt also: der Kirchenausschuß ist selbständig und unter eigener Verantwortung zuständig für das gesamte Aufgabengebiet des Kirchenbundes, soweit die Verfassung nicht für einzelne Fragen Spezialkompetenzen und Beschlußformen oder spezielle Bindungen ausgesprochen hat. Es besteht also eine weitgehende praesumptio pro deputatione und, da jene Spezialkompetenzen im wesentlichen sich nur für Akte der Gesetzgebung und der Etats- und Finanzgewalt auswirken, eine weitgehende faktische Selbständigkeit des Kirchenausschusses, die für die Zeit des Nichtzusammentritts der beiden andern Organe noch durch das Recht zu Notverordnungen, Notmaßnahmen und öffentlichen Kundgebungen erweitert ist.

Schon hieraus ergibt sich, daß eine durchgängige Parallelisierung mit der *Bismarckschen* Reichsverfassung, an die man wohl zunächst denken könnte, nicht ohne weiteres möglich ist. Zwar ist dieser nicht nur der Bundesrat, sondern auch der Gedanke einer bündisch-organschaftlichen Zusammenfassung der Vertreter der einzelnen Teilregierungen wie die Kombination der politisch im Gesamtbund und in Preußen führenden Stelle entnommen. Aber der Kirchenbundesrat ist nicht, wie im *Bismarckschen* Reich, Träger der Souveränität und der Regierungsgewalt, und der Kirchentag ist nicht, wie der Reichstag, aus unmittelbaren Wahlen des Gesamtvolks, sondern aus Vertretern der einzelkirchlichen Synoden und der großen freien Verbände zusammengesetzt. Man kann vielmehr sagen, daß beide, Kirchentag und Kirchenbundesrat als gemeinsame gesetzgebende Körperschaften dem geschäftsführenden und vollziehenden Organ des Gesamtbundes so gegenüberstehen, wie die beiden Häuser eines Parlaments der Regierung in konstitutionellem Staat: insofern würde eher die Parallele mit dem Typus des früheren deutschen Einzelstaates durchgreifen. Noch treffender ist freilich die Parallelisierung mit dem Typus der modernen deutsch-evangelischen Kirchenverfassung: man sieht ohne weiteres, daß auch im Kirchenbundsystem das Schema der Gegenüberstellung eines Einheits- und Vielheitsorgans durchgeführt ist, daß dem die Einheit kirchlich-bündischen Handelns repräsentierenden Kirchenausschuß ein doppeltes Organ gegenübersteht, das auf der einen Seite die Vielheit der im kirchenregimentlichen Leben, auf der andern Seite die Viel-

[1] A. a. O. § 15.

heit der im synodalen Leben wirkenden Kräfte zur Darstellung bringt, wobei für unsern Zusammenhang gerade entscheidend ist, daß beide Organe ihre Tätigkeit wesentlich als ein Zusammenwirken erfüllen, d. h. also ihre Funktion im Gesamtorganismus als einheitliche Funktion ausüben. Oder, um es noch anders zu formulieren: im Kirchenbundesrat kommt die Vielheit der Strömungen der kirchlichen Sondertümer zur Geltung, im Kirchentag die Vielheit der Strömungen im Leben des deutschen evangelischen Volkes, das, in sich landeskirchlich organisiert, hier sein überlandeskirchliches, reichskirchenrechtliches Ausdrucksorgan erhalten hat.

Mit dem letzten treten wir allerdings in Widerspruch mit der herrschenden Lehre[1], die auch in der Begründung der Kirchenbundesverfassung offiziellen Ausdruck erhalten hat. Sie lehnt ausdrücklich „die Konstruktion des Kirchentags als einer kirchlichen Volksvertretung, als einer Reichssynode ab“[2]. Aber diese Lehre ist falsch, falsch in ihrem Inhalt wie in ihrer Begründung. Es ist einfach nicht richtig und steht mit dem Wortlaut der Verfassung in unaufhebbarem Widerspruch, wenn die Begründung ausführt: „Beide Organe, der Kirchenrat wie der Kirchenbundesrat, sind Vertreter der Landeskirchen.“ Das trifft für die Mitglieder des Kirchenbundesrats zu: diese sind nach § 13 Abs. 2 in ihren Abstimmungen an die Weisungen ihrer Kirchenregierung gebunden, haben also einen ganz konkreten einzelkirchlichen Vertretungsauftrag und treten so als Willensexponenten der einzelnen Kirchen in Erscheinung. Die Mitglieder des Kirchentags aber unterliegen einer solchen Bindung nicht, sondern sind, wie es typisch für die Mitglieder der modernen Volksvertretung ist, in ihrer Abstimmung völlig unabhängig von jeder Instruktion; sie sind also nur dem eigenen Gewissen verantwortlich und treten infolgedessen nicht als Repräsentanten und Willensexponenten der einzelnen Landeskirchen auf. Dazu kommt nun aber noch weiter, daß überhaupt annähernd ⅓ der Mitglieder des Kirchentags nicht von den Synoden der Landeskirchen gewählt, sondern vom Kirchenausschuß auf Vorschlag von Verbänden und Organisationen, die sich über das Gebiet aller Landeskirchen hin erstrecken, und zum kleineren Teil in freier Entschließung berufen werden[3]. Das entspricht durchaus der Tendenz, aus der heraus der Kirchentag geschaffen worden ist: man empfand es als grundlegenden Fehler, daß der alten Kirchenkonferenz, die eben nur Zusammenschluß der Kirchenregierungen war, „die Berührung und das kräftige Zusammenwirken mit dem Kirchenvolk, namentlich mit der Tätigkeit der Synoden und dem immer reicher sich gestaltenden kirchlichen Vereinsleben“ fehlte[4]. Diesem Mangel wollte man eben mit der Schaffung des Kirchentags abhelfen, wie die Begründung von 1919 mit aller

[1] Vgl. hierzu die sorgfältige Arbeit von *Werner*, Die Rechtsnatur des deutschen evangelischen Kirchenbundes 1926.

[2] Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentags Stuttgart 1923 (Prot. Stuttgart), 41.

[3] Kirchenbundesverfassung § 7. [4] Prot. Dresden 89.

Deutlichkeit zeigt, zugleich mit dem Hinweis, daß auch in dem alten Kirchenausschuß immer stärker das Bedürfnis hervorgetretnn war, „sich durch den Anschluß weiterer Kreise des Kirchenvolks zu ergänzen und dadurch mit erheblich verstärktem Schwergewicht auf das öffentliche Leben einzuwirken“[1]. Dementsprechend hat auch die Begründung des Verfassungsentwurfs es ausdrücklich als politische Funktion des Kirchentags bezeichnet, „den allgemeinen großen Bewegungen und Kämpfen im kirchlichen und religiösen Leben des evangelischen Deutschlands ihren allgemeinen kraftvollen und impulsiven Ausdruck“ zu geben[2]; sie nimmt also mit klaren Worten *das evangelische Deutschland* als die soziologische Einheit, die durch den Kirchentag repräsentiert wird, während die Aufgabe „mehr die Gewähr für die schonende Behandlung des besonderen religiös-kirchlichen Lebens der Einzelkirchen“ und „die Gewähr für die Auswirkung der vom Kirchentag gegebenen Anregungen auf das kirchliche Leben der Einzelkirchen“ zu sichern, ebenso ausdrücklich dem Kirchenbundesrat zugesprochen wird. Es handelt sich also um eine gesetzgeberische Tendenz, die im Grunde ebenso alt ist wie der evangelische Einheitsgedanke in Deutschland selbst, und man kann sich die Tatsache, daß sie eben in der Schaffung des Kirchentags realisiert worden ist, nicht dadurch verschleiern lassen, daß die eine Gruppe der Mitglieder von den landeskirchlichen Synoden gewählt wird. Daß die Mitglieder, die den großen Verbänden entstammen, damit unmittelbar aus der Breite des Kirchenvolks jenseits aller obrigkeitlichen juristischen Instanzen gewonnen sind, ist ohne weiteres klar, aber auch für die andern treten die Synoden nicht als entsendende und instruierende Körperschaften auf in der Art, daß ihre Vertreter nur Synodal- oder Einzelkirchenwillen weiterzugeben hätten; die Beziehung dieser Mitglieder zu den Landessynoden beschränkt sich vielmehr lediglich auf den Akt der Wahl selbst, ohne irgendwelche weitergehenden rechtlichen Folgerungen. Oder anders gesprochen, die Synoden treten lediglich als Wahlkörper auf. Dem entspricht es auch, daß die Gruppenbildung innerhalb des Kirchentags nicht nach lokalen und teilkirchlichen Gesichtspunkten, sondern nach allgemeinen Grundsätzen kirchenpolitischer Gruppierung, die durch den ganzen deutschen Protestantismus gehen, erfolgt. Die Landessynoden haben also für den Kirchentag keine prinzipiell andere Bedeutung wie die Provinzial- und Kreissynode für die General- und Landessynode der Teilkirchen. In demselben Maße, wie man die Synoden der Teilkirchen als Vertretung des Kirchenvolks bezeichnen kann, kann das also auch für den Kirchentag geschehen. Der entscheidende Fehler in der Konstruktion der herrschenden Lehre — sofern sie nicht überhaupt mehr durch politische Gründe eines Entgegenkommens gegen den partikularistischen Traditionalismus der kleineren Landeskirchen bestimmt ist — liegt darin, daß sie ihre Theorie an einer Kontrastierung des Kirchentags mit dem *Bismarckschen* Reichstag gewinnt. Sie

---

[1] A. a. O. [2] Prot. Stuttgart 43.

übersieht dabei, daß das evangelische Kirchenrecht die „rechtliche Konstruktion eines einheitlichen evangelischen Kirchenvolks" nach Analogie des einheitlichen Staats- und Reichsvolks im deutschen Staatsrecht des 19. Jahrhunderts, nämlich im liberal-individualistischen Sinne eines Nebeneinanders von Individuen überhaupt nicht kennt: nach evangelischer Auffassung tritt um der Realität des spezifisch kirchlichen Gemeinschaftslebenswillen das Kirchenvolk als solches wie der Einzelne darin stets nur in gemeindemäßiger Gliederung und Bindung auf. Und sie übersieht weiter, daß der Begriff Volksvertretung sich nicht auf den Vorgang individualistischer Wahlsysteme beschränken läßt; auch Parlamente mit berufsständischer Basis oder lokal-korporativem Wahlsystem können durchaus echte Volksvertretungen sein, d. h. die politische Funktion, dem Willen der Volksgesamtheit Ausdruck zu geben, erfüllen. Den einheitlichen Willen des Kirchentags in das Nebeneinander von Einzelkirchen partikularisieren und atomisieren bedeutet eine geistige, politische und praktische Unmöglichkeit und ist juristisch ein typisches Beispiel formalistischer Konstruktionsjurisprudenz, die das wirkliche Leben nicht erfaßt, sondern an ihm vorbeigeht. Wir werden also sagen müssen: wie die Landessynode die kirchenrechtliche Vertretung des gemeindemäßig gegliederten Kirchenvolks der Länder ist, so ist der Kirchentag das Vertretungsorgan des landeskirchlich gegliederten Kirchenvolks des evangelischen Deutschlands: hier wie dort ist die Gliederung in juristische Unterorganismen nicht gleichbedeutend mit der Aufhebung einer in und über diesen Gliedern stehenden geistlichen und soziologischen Einheit. Daraus ergibt sich dann auch, daß diese Tatsache nicht, wie die Begründung meint, zu einer Aufhebung der bekenntnismäßig verschiedenen Gestaltung der Kirchengemeinden und Landeskirchen führen muß; sie tut das sowenig wie die altpreußische Generalsynode in ihrer Funktion als Organ des altpreußischen Kirchenvolks den Bekenntnisstand der Einzelgemeinden als evangelisch-lutherischer, evangelisch-reformierter oder evangelisch-unierter Gemeinde aufhebt.

Es hängt im Grunde mit den gleichen und verwandten Vorfragen zusammen, ob man den Kirchenbund als *Kirche* bezeichnen will. Die offiziellen Formulierungen der Begründung und auch die Reden im Plenum haben dies sorgfältig vermieden, ausdrücklich freilich nur, soweit ich sehe, den Begriff „Reichskirche" abgelehnt, im übrigen aber den Begriff „Zweckverband" in den Vordergrund gestellt; offenbar wieder, wie die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge ergeben, um partikularistisch-kirchenpolitische Bedenken gegen den rechtlichen Zusammenschluß des deutschen Protestantismus zu begegnen. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man den Begriff „Reichskirche", wie es vielfach dem kirchenpolitischen Gebrauch entspricht, als Kirche mit völlig unitarischem Verfassungssystem auffaßt; dem ist aber schon zu widersprechen, wenn man glaubt, mit dem Begriff „Zweckverband" etwas wirklich Erschöpfendes und Charakterisierendes sagen zu können. Denn unter dem im Kommunalrecht gebräuchlichen Ausdruck „Zweckver-

band" versteht man diejenigen kommunalen Gebilde, die sich zur Erfüllung *einzelner* kommunaler Aufgaben zusammenschließen, so daß ihnen gegenüber die andern kommunalen Verbände als durch die Totalität der ihnen gemeinsamen Zwecke charakterisiert erscheinen; wo dort nur einzelne Zwecke durch freien Willen zur Gemeinsamkeit erhoben werden, führt hier die unmittelbare Lebensverbundenheit zu einer einzeln gar nicht erschöpfend aufzählbaren, umfassenden Fülle von Aufgaben, die ihrem Wesen nach einheitlich geregelt werden müssen. Beide Gruppen stehen sich soziologisch etwa wie Wesensverband und Willkürverband, Gemeinschaft und Gesellschaft im Sinne von *Tönnies* gegenüber [1]. Für den Kirchenbund ist aber gerade charakteristisch, daß durch die gemeinsamen geistigen, nationalen und politischen Voraussetzungen eine Lebensverbundenheit des deutschen Protestantismus schon als Tatsache entstanden war, bevor ihr überhaupt noch juristischer Ausdruck verliehen war, und daß es eben diese Lebensverbundenheit und Schicksalsgemeinschaft war, die schließlich auch zu einer juristischen Ausprägung führte. Er ist also soziologisch ausgesprochene Lebensgemeinschaft, gewachsen, nicht gewillkürt, und dem entspricht es auch, daß er juristisch seiner Satzung nach eine einheitliche Totalität der Zwecke zu erfüllen hat, nämlich „das Gesamtbewußtsein des deutschen Protestantismus zu pflegen und für die religiös-sittliche Weltanschauung der deutschen Reformation die zusammengefaßten Kräfte der deutschen Reformationskirchen einzusetzen". Die nachfolgenden Differenzierungen dieser allgemeinen Formel lösen sich nicht in einzelne nebeneinander stehende Einzelzwecke auf, sondern bestimmen nur die einzelnen Lebensgebiete und Richtungen ihrer Tätigkeit; sie begrenzen nicht den Zweck des § 1 durch eine zweite Norm, sondern lassen sich durch ihn in ihrem Umfang bestimmen und geben im übrigen wesentlich nur Unterschiede in der Art des — unmittelbaren und mittelbaren — Wirkens. Er ist also auch juristisch nicht Zweckverband, sondern gerade das Gegenteil.

Das läßt sich auch noch aus einer anderen Gedankenrichtung her erläutern. Im Zweckverband wird ein jeweils auf die einzelnen zu erreichenden Zwecke gerichteter Wille erst besonders erzeugt; in einem Lebensverband herrscht schon an sich und für sich ein allgemeines geistiges Gesamtleben, das nur nach den einzelnen Richtungen hin seine Auswirkung erhalten soll. Eben das ist aber gerade im deutschen Protestantismus der Fall und mit Bewußtsein bei den Gründungsvorgängen des Kirchenrechts herausgestellt worden. An entscheidender Stelle der Berichterstattung über den in Dresden vorgelegten Entwurf des Kirchenausschusses ist mit aller Klarheit betont worden, daß sich die Entwicklung der evangelischen Kirchen deutscher Refor-

---

[1] Vgl. *Tönnies*, Gemeinschaft und Gesellschaft, 3. Aufl., 1921. Ueber die konkrete rechtliche Regelung der kommunalen Zweckverbände in Preußen vgl. *Neuwiem*, Die kommunalen Zweckverbände, 1919.

mation in zwei großen Tatsachenreihen vollzogen hat. Neben der einen Reihe der starken trennenden Momente in der äußeren Ausgestaltung des Kirchenwesens steht die andere Tatsachengruppe, daß vornehmlich durch die überragende Persönlichkeit Luthers „die deutsche Reformation sofort mit einem überragenden Bestand an religiösem Gemeinbesitz geschichtlich in die Erscheinung trat“. „Die heilige Schrift, die aus ihr entnommenen reformatorischen Grundsätze, das Bekenntnis zu ihr, die auf ihr und aus ihr begründeten Bekenntnisschriften, die weitgehende Uebereinstimmung in den innersten Fragen des Glaubens und des christlichen Lebens, die gemeinsamen neuen Grundsätze der Reformation für das Verhältnis der Kirche zu den öffentlichen Ordnungen (zu Staat und Gemeinde) und zu den natürlichen, menschlichen Ordnungen, z. B. der Ehe, der Familie sowie der Erziehung — dies alles bildete einen unveräußerlichen, festen, großen Gemeinbesitz des evangelischen Deutschlands.“ Dementsprechend wird neben den einen Satz, daß um der geschichtlich gewordenen Unterschiede der Einzelkirchen keine Reichskirche anzustreben sei, sofort der andere gestellt, daß abzulehnen sei eine „Verflüchtigung des Kirchentags und seiner Arbeit am Reiche Gottes zu einem Zweckverband“. Das erscheint ebenso als Schlußfolgerung des ersten Leitsatzes mit dem Hinweis auf das kirchliche und religiöse Gesamtleben des evangelischen Deutschlands, wie es außerdem noch mit besonderen Gedanken begründet wird: „Gewiß, auch äußerliche kirchliche Arbeit ist zu leisten. Sie kann nicht entbehrt werden. Aber nicht nur solche. Nur tiefe, innere kirchliche Arbeit kann auf die Dauer dem Kirchentag Leben geben. Nur wenn alles das, was an Leid und Sorge das evangelische Christenvolk unseres Vaterlandes durchzittert und durchbebt, im Kirchentag seinen gemeinsamen Ausdruck finden kann, wird er die Führung im Geistesleben des deutschen Protestantismus übernehmen können“ [1]. Nun hat man allerdings in der Formulierung des Kirchentagsausschusses die Wendung „die Verflüchtigung seiner Arbeit am Reiche Gottes zu einem äußeren Zweckverbande“ gestrichen und zwar in Verfolg einer in der Vollversammlung gegebenen Anregung, die damit begründet wurde, daß es sich empfehle: „bei der Fassung der Aufgaben des Kirchentags nur die positiven, nicht die negativen Seiten zu formulieren, nicht das zu sagen, was man nicht wünscht, sondern nur das klar zum Ausdruck zu bringen, was man will“, ohne aber damit, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, die religiöse Basis des Kirchenbundes aufheben zu wollen [2]. Im Gegenteil, der Antragsteller jenes Streichungsantrags steht offenkundig auf dem Standpunkt, daß auch in der Form eines Zweckverbandes Arbeit für das Reich Gottes geleistet werden kann, freilich ohne sich darüber klar zu sein, daß er eben mit der Berufung auf das Reich Gottes, dem universalsten Ausdruck der christlich-religiösen wie christlich-ethischen Hoffnung, jene

---

[1] Vgl. die grundlegenden Ausführungen *Möllers* in Prot. Dresden 89 f.
[2] Vgl. Prot. 299.

Totalität der Zwecke stabiliert, die den Zweckverbandsgedanken geradezu unmöglich macht. Dazu hat er offenkundig, wie es in der Eile einer Sitzung gegenüber einer nur mündlich vorgetragenen, auf die knappste begriffliche Form zusammengedrängten Erörterung ungemein schwieriger Frage leicht erfolgt, den Sinn der Aeußerungen des altpreußischen Oberkirchenratspräsidenten *Möller*, des Berichterstatters und eigentlichen geistigen Führers der Einigungsverhandlungen, nicht ganz richtig erfaßt. Wenn er dessen Bedenken, ein Zweckverband könne die Arbeit am Reiche Gottes verflüchtigen, als „offenbar irrtümlich bezeichnet", denn „die Form des kirchlichen Zusammenschlusses ist eine Zweckmäßigkeitsfrage und hat mit dem unsichtbaren Reich Gottes nichts zu tun", so ist dem zunächst zu erwidern, daß es *Möller* nicht auf die Form, sondern auf den Inhalt der Kirchenarbeit ankam; was er wollte, war doch offenkundig, daß sich die Arbeit des Kirchentags nicht lediglich in der Herausarbeitung einzelner äußerer, finanzieller, juristischer, politischer Hilfsstellungen für die Landeskirchen und damit in rein äußerer, finanzieller, juristischer und politischer Behandlung der Dinge erschöpfen dürfe, wie es allerdings in der Natur eines bloßen Zweckverbands liegt, sondern sich überall aus der eigenen Verantwortung vor dem evangelischen Ernst dieser Dinge, in bewußter Bezogenheit auf die Ziele alles christlichen Handelns und in innerster Verbindung mit Sorge, Not und Hoffnung des evangelischen Gemeinbewußtseins vollziehen sollte. Aber auch sonst ist jener Satz des Antragsteller nicht richtig; er ist seinem Inhalt nach nichts anderes als die spezielle Formulierung des allgemeinen Satzes einer einseitig formalistisch-positivistischen Jurisprudenz, daß der Inhalt des kirchlichen Lebens und seine Rechtsform überhaupt nichts miteinander zu tun haben, sondern völlig unvermittelt nebeneinanderstehen — ein Satz, der durch die Gesamtheit des rechtsgeschichtlichen Befundes wie des systematischen Ertrags evangelisch-deutscher Kirchenrechtsgeschichte, wie wir ihn in diesem Buch herausgestellt haben, widerlegt ist. Der Satz, daß die Eigenart des kirchlichen Lebens auch die Eigenart der kirchlichen Rechtsform bestimmt, bleibt vielmehr auch für die Zusammenschlüsse einzelner Kirchengruppen bestehen: Kirchenbund, Städtebund, Völkerbund sind auch in ihrer juristischen Durchformung in dem Maße verschiedene Dinge, als Kirche, Städte und Völker soziologisch und geistig verschiedene Größen sind. — Das Entscheidende ist aber, daß die endgültige Fassung des § 1 der Bundessatzung inhaltlich völlig die *Möllersche* Formulierung aufgenommen hat: sie beschränkt sich nicht nur auf die Zwecksetzung der Wahrung und Vertretung der gemeinsamen Interessen der deutschen evangelischen Landeskirche, der auch mit einem Zweckverband und nur äußerlich gerichteter Arbeit genug geschehen könnte, sondern überbietet diese sofort mit der weiteren Formulierung der Aufgabe, „das Gesamtbewußtsein des deutschen Protestantismus zu pflegen und für die religiös-sittliche Weltanschauung der deutschen Reformation die zusammengefaßten Kräfte der deutschen Reformationskirchen einzusetzen". Er entwickelt also mit der

Abstellung der kirchenbündischen Arbeit auf die ganze Universalität der evangelisch-christlichen Gedanken zugleich jene Totalität der Zwecke, die dann, wie wir sahen, in § 2 weiteren Ausdruck findet.

Die Konstruktion des Kirchenbundes als eines bloßen Zweckverbandes ist also unhaltbar. Ist aber der Kirchenbund auch Kirche? Die ganze bisherige Behandlung dieser Frage leidet, soweit ich sehe, daran, daß man sie lediglich aus der Betrachtung der rechtsempirischen Erscheinung der einzelnen deutschen evangelischen Landeskirche und ihres bisherigen unitarischen Typus zu beantworten versuchte und von dort aus natürlich zu einem „Nein" kommen mußte. Aus den ganzen unserer Arbeit zugrunde liegenden Zusammenhängen ist aber klar, daß diese Frage zunächst einmal von der Beziehung zum Begriff der Wesenskirche aus zu erörtern ist. Denn auch die möglichen rechtlichen Ausprägungen des Begriffs „Kirche" lassen sich nie von den religiösen Inhalten des Begriffs „Kirche" trennen; auch hier hat die Klärung der juristischen Frage also zunächst die Klärung des religiösen Tatbestandes zur Voraussetzung. Kirche im Wesenssinn ist aber die Gemeinschaft der von Christi Geist Ergriffenen und in Christi Hauptschaft zu einem Leibe Verbundenen. Nun ist gar kein Wort darüber zu verlieren, daß die Mitglieder des Kirchenbundes sich eben in diesem Geist und dieser Hauptschaft Christi miteinander verbunden fühlten und von dort aus auch die Motive zu ihrem rechtlichen Zusammenschluß nahmen. Das zeigen die großen, gottesdienstlichen Akte, die den beiden ersten Kirchentagen die religiöse Weihe geben: die Dresdener Predigt *Dryanders* mit ihrem großen Text aus der Sphäre des paulinischen Kirchengedankens, der Losung von „Jesus dem Herrn", als dem „erhöhten Herrn, der durch Wort, Sakrament, Gemeinde noch heute unter uns wirkt", und dem Schluß: Das evangelische Volk will in der ersten Selbsterfassung seiner Kirche den Halt finden, an dem es sich wieder zum Glauben an ewige Güter und damit zugleich zum Glauben an seines Volkes Zukunft ermannt"[1]. Noch stärker die Stuttgarter Predigt *Schwerdtmanns*[2], die, auch sonst durch letzten Ernst und herbe Wahrhaftigkeit ausgezeichnet, es ihrem innersten Kern nach darauf abstellt, daß religiös und ethisch die Gründung des Kirchenbundes nur darum möglich ist, weil man, über die Differenz von Glaubens*gedanken* und Glaubens*anschauung* hinweg doch in der Verknüpfung mit Jesus zu fester, wahrer, lebendiger Gemeinschaft ein Band und eine Einheit besitzt. Am stärksten schließlich der Akt, der der Kirchenversammlung nach der Annahme der grundlegenden Beschlüsse das johanneisch-paulinische Kirchenbekenntnis *Zinzendorfs* auf die Lippen legte: „*Er das Haupt und wir die Glieder / Er das Licht und wir der Schein / Er der Meister*,

[1] Prot. Dresden 53. Vgl. auch die Ausführungen *Ihmels* in seinem Dresdener Vortrag, ebenda 77 ff.

[2] Prot. Stuttgart 65, 67.

wir die Brüder / Er ist unser, wir sind sein". Indem der Kirchenbund bei seiner Entstehung sich feierlich zu der Wesenskirche bekannte, hat er zugleich seine ganze Arbeit als Darstellung und Dienst an der Wesenskirche bestimmt. Man kann den ganzen Sachverhalt nicht klarer und eindeutiger formulieren, als es der Prediger des letzten Königsberger Kirchentags, D. Dr. *Conrad* getan hat: „*Auf dem reformatorischen Grunderlebnis steht der deutsche evangelische Kirchenbund in allen seinen Gliedern. Ein Bund des Glaubens und der Liebe, das gesamte, deutsche evangelische Kirchentum unter der Losung: wir als die von einem Stamme stehen auch für einen Mann — das ist der deutsche evangelische Kirchenbund*"[1].

Es handelt sich bei unserer Frage um nichts anderes als um die alte Tatsache der Doppelbedeutung des Worts „*ἐκκλησία*". *Ἐκκλησία* ist die Einzelgemeinde und die Einzelkirche und zugleich die Gesamtgemeinde und Gesamtkirche, *ἐκκλησία* kann aber die Einzelkirche und Einzelgemeinde nur heißen, weil sie Teil und Darstellung der Gesamtgemeinde und Gesamtkirche als der Wesenskirche des *σῶμα Χριστοῦ* ist. Indem der Kirchenbund Darstellung der Wesenskirche ist und von hier aus auch die juristische Ausprägungen seines Seins und seiner Tätigkeit ihren bestimmenden Inhalt erhalten, kann ihm, wie religiös, so auch juristisch die Bezeichnung „Kirche" nicht versagt werden. Das könnte höchstens geschehen, wenn man Sache und Bezeichnung „Kirche" bei unserer ganzen Frage lediglich auf die Einzelkirche unitarischer Form beschränken wollte. Das hieße aber wieder die empirische Darstellung der Wesenskirche an eine bestimmte Rechtsform binden und ist so von evangelischen Grundsätzen aus unmöglich. Man muß sich eben daran gewöhnen, daß der evangelische Kirchengedanke nicht nur in Einzelkirchen, sondern auch in kirchenbündischer Form seinen Ausdruck finden kann. Das wird aber erleichtert dadurch, daß auch die evangelische Einzelkirche nicht im strengen Sinn unitarisch ist, sondern sich aus Gemeinden aufbaut; wie in der Einzelkirche eine genossenschaftliche Einheit der Gemeinden, so haben wir im Kirchenbund eine genossenschaftliche Einheit der Landeskirchen. Die Abneigung, den Kirchenbund als Kirche zu bezeichnen, ist verständlich, sofern man unter dem Begriff Kirche nur den Typus der historisch gewordenen Landeskirchen verstand und von einer „Kirche" darum die Aufsaugung dieser Landeskirchen befürchten zu müssen glaubte; vielleicht, daß auch der alte romanische Rechtsunitarismus des kanonistisch-kirchenrechtlichen Denkens hierbei eine gewisse Nachwirkung ausgeübt hat. Der Kirchenbund ist aber bündische Kirche — als solche kann er zugleich Darstellung der Wesenskirche sein wie die juristische und lehrmäßige Sonderart der beteiligten Kirche unangetastet lassen; die Rechtsform germanisch-genossenschaftlicher Prägung läßt auch hier Einheit aus der Vielheit werden,

---

[1] Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentags in Königsberg, 1927, 175.

indem sie Einheit und Vielheit in einem Gesamtbau genossenschaftlicher Formung zusammenfaßt.

Ist aber der Kirchenbund echte Kirche, dann muß er auch, nach der evangelischen Auffassung der Kirche, das „*Wort*" haben oder anders formuliert, um das Wort versammelte, aus dem Wort und mit dem Wort wirkende Gemeinschaft sein. Ein kurzer Ueberblick über sein Leben zeigt uns, daß das der Fall ist. Einmal: alles konkrete handelnde Leben des Kirchenbundes beginnt in gottesdienstlicher Gemeinschaft und bleibt dauernd von gottesdienstlicher Gemeinschaft fest umschlossen. Man denke an die die Kirchentage als Ganzes eröffnenden Feiern und die die einzelnen Sitzungen eröffnenden und beschließenden Andachten, Schriftworte und Gebete. Das sind gottesdienstliche Handlungen nicht einzelner Personen aus Anlaß des Kirchentags, sondern Feiern des Kirchentags selber, der in seinen Gliedern hier als *eine* Gemeinde in Erscheinung tritt; diejenigen, die das Wort verkünden, tun das nicht als Pfarrer einer Landeskirche, sondern im Auftrag des Kirchentages und von ihm zu diesem Dienst am Wort bestellt, sind also durchaus rite vocati im Sinne der Bekenntnisschriften. Vor allem aber ist ein wesentliches Stück der Tätigkeit des Kirchenbundes als solche selbst Dienst am Wort. Wenn er alle Kräfte der deutschen Reformation für seine Arbeit einsetzen will, so ist klar, daß ihre eigenste und wirklichste Kraft, die Kraft des Worts, nicht fehlen darf. Der Kirchenbund übt sie aus, wenn er in den großen Kundgebungen, die für seine Tagungen typisch geworden sind, Stellung nimmt zu den die Gegenwart bewegenden Fragen des sozialen Lebens [1], des Verhältnisses von Kirche, Volkstum und Staat [2]. Denn es handelt sich hier nicht um Herausarbeitung juristischer Imperative, die rechtlich verbindliche Normen für die einzelnen Mitglieder der Kirche aufstellen wollen nach Art staatlicher Gesetze, und es handelt sich nicht um die Aufstellung allgemeiner programmatischer Sätze für das künftige kirchenpolitische Handeln nach Art parlamentarischer Resolutionen und Vertrauenskundgebungen. Sondern es handelt sich darum, drängende Lagen und Fragen der Gegenwart unter das Licht des Wortes Gottes zu stellen, aus dem Evangelium Jesu Christi sittlich zu klären und in seelsorgerlicher Mahnung an Herz und Gewissen der evangelischen Volksgenossen zu legen. Nicht um ihnen Pflicht und Recht der eigenen gewissensmäßigen Entscheidung abzunehmen, sondern um sie mit der Stimme der kirchlichen Gemeinschaft evangelischen Volkstums, der sie selbst angehören, mitten in den Ernst dieser gewissensmäßigen Entscheidung hinzustellen. Oder anders gesprochen: Pflicht und Recht des deutschen evangelischen Kirchenbundes ist es, das Wort Gottes mahnend und verheißend auf den Leuchter zu stellen und damit der deutschen Gegenwart den höchsten Dienst zu tun, den die evangelische Kirche überhaupt einem Volkstum zu leisten ver-

---

[1] Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentags zu Bethel 1924, 215 ff.
[2] Vgl. Prot. Königsberg 358 ff.

mag. In diesem Sinne hat auch der Kirchenbund in seiner Gesamtheit das „Amt der Schlüssel", und Kirchentag und Kirchenbundesrat sind in ihrer verfassungsmäßigen Zuständigkeit die rite vocati, die es ausüben.

Damit können wir auch schließlich den Einwand abwehren, der dem Kirchenbund die Eigenschaft, Kirche zu sein, abspricht, weil er kein *Bekenntnis* besäße. Das wäre nur richtig, wenn man den Begriff Bekenntnisbesitz mit der Aufzählung der historischen Bekenntnisse gleichgesetzt; der Begriff und die Sache Bekenntnis gehen aber, wie wir früher gesehen haben, weiter. Man kann demgegenüber einmal darauf hinweisen, daß der Kirchenbund gerade auch in seiner juristischen Eigenart als öffentlicher Verband dadurch charakterisiert wird, daß er nicht Gebietskörperschaft ist, sondern seine Mitgliedschaft auf einer ganz bestimmten geistigen Grundlage basiert; es ist ohne weiteres klar, daß er weder außerchristliche Gemeinschaften noch katholische Kirchentümer in sich aufnehmen will. Die gemeinsame geistige Grundlage, auf der er aufbaut, sieht er lediglich in den deutschen Reformationskirchen gegeben, und insofern kann man sagen, daß er allerdings auf einem latenten Consensus basiert, eben dem, den die Begründungsrede des ersten Entwurfs als den „unveräußerlichen, festen, großen Gemeinbesitz des evangelischen Deutschlands" bezeichnete: „Die heilige Schrift, die aus ihr entnommenen reformatorischen Grundsätze, das Bekenntnis zu ihr, die auf ihr und aus ihr begründeten Bekenntnisschriften, die weitgehende Uebereinstimmung in den innersten Fragen des Glaubens und des christlichen Lebens, die gemeinsamen neuen Grundsätze der Reformation über das Verhältnis der Kirche zu den öffentlichen Ordnungen (zu Staat und Gemeinde) und zu den natürlichen, menschlichen Ordnungen (z. B. der Ehe, der Familie sowie der Erziehung")[1]. Der § 1 der Verfassung enthält aber darüber hinaus auch eine ganz konkrete Bekenntnisformulierung. Man muß sich freilich nicht daran stoßen, daß es in etwas akademischer Form gefaßt ist und in seinem Tenor von dem üblichen Stil der theologischen Bekenntnisschriften abweicht, sozusagen mehr in der Art einer modernen Programmformulierung gebracht wird. Denn die Bestimmung der Bundesaufgaben als Pflege des Gesamtbewußtseins des deutschen Protestantismus und Einsatz der zusammengefaßten Kräfte der deutschen Reformationskirchen für die religiös-sittliche Weltanschauung der deutschen Reformation birgt selbstverständlich ein bewußtes Bekenntnis zu diesen Gütern in sich. Und zwar ein ausgesprochen christlich religiöses Bekenntnis im Vollsinn dessen, wie es *Schwerdtmann*[2] in seiner schon einmal erwähnten Predigt mit Recht formuliert hat: „Besitzen wir denn ein solches Gesamtbewußtsein außer in Christo, eignet uns eine religiös-sittliche Weltanschauung und vollends die Kraft, ihr im öffentlichen Leben gegen alle Widerstände Geltung zu verschaffen außer in Ihm?" Wie ebenso, können wir hinzufügen, das Bekenntnis zur Reformation das Bekenntnis zu

---

[1] Prot. Dresden 87. [2] Prot. Stuttgart 66.

dem sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus einschließt. Damit ist aber die religiöse Grundlage des Kirchenbundes in ihrer negativen Abgrenzung gegenüber katholischen Kirchen und nichtchristlichen Weltanschauungsverbänden wie positiv in ihrer absoluten Christusverbundenheit mit genügender Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht, um seine religiöse und weltanschauliche Art zweifelsfrei zu bestimmen. Besäße der Kirchenbund kein Bekenntnis, so müßte sein evangelischer Charakter zweifelhaft sein und grundsätzlich jedem andern Weltanschauungsverband von ethisch vielleicht verwandter, aber nicht religiös-christlich unterbauter Art der Anschluß freistehen. Darüber hinaus kann man aber auch sagen, daß der Kirchenbund, wie seine Gründung von Anfang an unter dem Zeichen des status confessionis stand — man denke an den Bekenntnisakt des Zinzendorfliedes vom 5. September 1919, wie an den programmatisch an die Spitze aller Verhandlungen gestellten Vortrag von *Ihmels* „Evangelischer Glaube als Kraftquelle der Gegenwart" vom 2. September 1919 [1] — so auch in seinem weiteren Leben gar nicht anders kann als ständig weiter in statu confessionis stehen. Wie nach evangelischer Auffassung keine ethische Mahnung ohne religiöse Besinnung auf das Zentrum evangelischen Glaubens erfolgen kann, so schließt jede der großen sittlichen Kundgebungen des Kirchenbundes ein erneutes Bekenntnis zu dem religiösen Inhalt evangelischen Glaubens in sich. Insofern kann man sagen, daß diese Kundgebungen die Bekenntnisschriften des Kirchenbundes sind — nur daß sie nicht, wie die des 16. Jahrhunderts, es wesentlich mit der deskriptiven Darstellung religiös-theoretischer Positionen zu tun haben, sondern, der Not wie der Aufgabe des 20. Jahrhunderts entsprechend, mit der zielhaften Formulierung sittlich-praktischer Sätze.

4. DAS WERK VON STOCKHOLM UND DIE ANFÄNGE EINES WELTKIRCHENRECHTS

Die Vereinigung der evangelischen Kirchen Deutschlands konnte, nachdem einmal die kirchenpolitischen und theologischen Spannungen nachgelassen haben, deshalb so verhältnismäßig reibungslos und in juristisch so klarer Form erfolgen, weil es sich hierbei um Kirchen handelte, die nicht allein die religiösen Glaubensgrundlagen, sondern in diesen auch eine einheitliche Auffassung vom Verhältnis zwischen Kirche und Recht und der rein geistigen und unjuristischen Art der Wesenskirche gemeinsam haben. Denn es ist klar, daß die wesentlichen Schwierigkeiten für eine auch die Rechtsbeziehungen einschließende Annäherung der einzelnen christlichen Kirchenkörper eben in der Differenz der Auffassungen liegen, die auch bestimmte Rechtsformen und Aemter als zur Darstellung der Wesenskirche notwendig ansehen. Das gilt

[1] Prot. Dresden 73 ff.

einmal für den römischen Katholizismus mit seiner göttlich-rechtlichen und göttlich-autoritativen Stellung von Bischof und Papst, das gilt aber auch für die griechisch-katholischen Kirche, die das Amt in seiner dreifachen Form von Bischöfen, Presbytern und Diakonen nicht nur auf die ununterbrochene Nachfolge der Apostel zurückgehen läßt, sondern auch durch Christus selbst eingesetzt ansieht[1], um kraft eines besonderen Charismas der Kirche das Organ zu sein, durch das sie ihre Gnadenmittel verbreitet sowie für den hochkirchlichen Flügel der Anglikaner, die in der Ordination einen sakramentalen Akt auf Grund göttlicher Einsetzung und Ordnung sehen, der nicht nur das unentbehrliche spezielle Charisma für das besondere Amt mit sich bringt, sondern auch die Bischöfe kraft apostolischer Nachfolge als notwendige Vermittler der Ordination ansieht, die die sichtbare Einheit der Kirche herstellt. Dementsprechend würde die Herstellung weiterer bündischer oder noch engerer Einheiten in der Gesamtwelt der christlichen Kirchen an sich auf den Weg gewiesen sein, zunächst die Kirchengemeinschaften zusammenzufassen, die in der gleichen Grundauffassung von einer auch im Recht und im Amt versichtbarten Wesenskirche verwandt sind. Von diesem Gesichtspunkt aus hat denn auch die katholische Stimme, die dem Einigungsproblem am sachkundigsten und wohlwollendsten gegenübersteht[2], eine Föderation zwischen den verschiedenen protestantischen Kirchen, eine Union zwischen den anglikanischen, orthodoxen und altkatholischen Kirchen, eine solche zwischen römisch-katholischer, orthodoxer und altkatholischer Kirche und vielleicht sogar eine Union zwischen der letzten Gruppe und der anglikanischen Kirche als möglich angesehen. Trotzdem ist der große Verlauf des kirchlichen Geschehens nicht in dieser Richtung gegangen, sondern hat sofort mit umfassenden Einigungsbewegungen in bezug auf die gesamte Christenheit eingesetzt. Eben, weil es nicht kirchenpolitische und kirchen-juristische Erwägungen, sondern eine unmittelbare religiöse Not dieser ganzen Christenheit war, die sie in diese Bewegung hineintrieb: angesichts der ungeheuren, mit und nach dem Weltkrieg hereinbrechenden Fragen der politisch-ethischen und sozial-ethischen Gesundung der einer katastrophalen Auflösung entgegentreibenden christlichen Kulturwelt mußten die in ihrer Zersplitterung zur Wirkungslosigkeit verdammten, durch eine zugleich mächtig herauf ziehende atheistische und materialistische Bewegung an den Grundwurzeln ihrer Existenz bedrohten Kirchen ihre Verbundenheit in Schicksal und Sendung wie eine neue Offenbarung empfinden. Man kann sagen: es ist ein Stück interkonfessioneller und überkonfessioneller Erweckungsbewegung, die in den

---

[1] Vgl. die offizielle Formulierung der Orthodoxen auf der Lausanner Weltkirchenkonferenz 1927 bei *Siegmund-Schultze,* Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne. Erster Gesamtbericht (Bericht Lausanne), 162.

[2] *Pfeilschifter* in seiner Münchener Rektoratsrede von 1922 Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit.

mannigfachen Bestrebungen zur Einheit der Kirche über die Erde ging. Nicht die Kirchenjuristen haben Formen und Wege des Rechts in sorgfältiger Arbeit geschaffen und Kirchenpolitiker den Ablauf des Lebens sorgsam in diese gelenkt, sondern der Strom des Lebens hat selber in mächtigem Anprall alte Dämme menschlichen Mißtrauens zerstört und neue Flußbetten gemeinsamen Handelns aufgewühlt, für die erst, nachdem sie sich in Regel und Ordnung verfestigt haben, der Jurist Namen und Art der in ihnen wirksamen juristischen Elemente festzustellen vermag.

Das gilt auch für die Bewegung, die als erste einen großen, weithin sichtbaren Erfolg davon getragen und damit einen Markstein in der Kirchen- und Weltgeschichte gesetzt hat, trotzdem ihr Führer diesen Weg der Einigung zunächst bewußt jenseits der Formen und Normen des Rechts gedacht hat: die Bewegung der „*Allgemeinen Konferenz der Kirche Christi für Leben und Tat*“, die in dem *Stockholmer Weltkonzil* aller christlichen Kirchen, mit alleiniger Ausnahme Roms, 1925 gipfelte. Denn Erzbischof *Söderblom* hat seinen Einigungsgedanken aus der „Methode der Liebe“, die die Einigung der Kirchen auf dem Wege des unmittelbaren, sittlichen Dienstes an der Menschheit vollziehen soll, nicht nur mit aller Klarheit gegen die römisch-katholische Methode der Aufsaugung, die wirkliche Einheit nur in der Unterwerfung unter den gottgesetzten Primat Roms sieht, sondern auch gegen die Methode der Conference on faith and order, die die Einigung durch eine grundlegende Vereinigung in Fragen der Glaubensformulierung und der Kirchenverfassung herbeiführen will, abgegrenzt: „das *Wort* bedeutet mehr als die Organisation und die durch das Gotteswort gewirkte Gesinnung ist wichtiger als die Organisation.“ Er hat seine Gedanken nicht nur äußerlich, sondern vor allem auch innerlich mit Recht an die Namen Wittenberg und Luther geknüpft: Wie *Söderbloms* Gedanken von der wesenhaften Einheit der Kirche gewachsen sind an der großen Schau des Epheserbriefes und des Johanneischen Evangeliums, so gipfeln sie in der Gewißheit, daß es das *Wort* ist, in dem sich die Kirche darstellt und daß kein Gesetz und keine Institution als solche die wahre Einheit der Christen vertreten oder vollziehen kann, sondern daß die Katholizität allein im Evangelium ruht. Wie er von hier aus ebenfalls Anschluß an die Gedanken *Schleiermachers* gewonnen und ihn geradezu zum Vater der „Evangelischen Methode der Einigung“ erhoben hat: keine kirchliche Gemeinschaft kann hier auf Erden die ganze Fülle von Christi Wahrheit völlig fassen, sondern jede hat, in der Ueberzeugung, daß die Gaben mannigfaltig sind, ihre Eigenart, ihre Gabe und ihren Wahrheitskern — so kann das Ziel der Einheit nicht Uniformität sein, sondern muß Einheit in der Mannigfaltigkeit werden[1]. Trotzdem hat die in Stockholm Gestalt gewordene Bewegung ebenso einen Ertrag des Glaubens wie des Rechts gebracht; sie hat damit Epoche wie in der Dog-

---

[1] Vgl. *Söderbloms* Einigung der Christenheit 14 f., 20 ff., 126.

mengeschichte, so auch in der Kirchenrechtsgeschichte gemacht. Das erste ist in einer denkwürdigen Auseinandersetzung mit bedeutsamer katholischer Stelle mit besonderer Klarheit beleuchtet worden. Man hatte von dort her der Stockholmer Konferenz das Glaubensfundament abgesprochen, weil ihr das Bekenntnis zu Christus und damit Christus selbst fehle; demgegenüber wies man auf die starken und innerlichen Bekenntnissätze christusgewissen Glaubens hin, die das große Dokument der sittlichen Botschaft von Stockholm einleiten und beenden [1]. Mit Recht. Denn was wir früher im Zusammenhang der Kundgebungen des deutschen evangelischen Kirchentags gesagt haben, gilt auch hier: christliche Besinnung auf sittliches Handeln kann als Besinnung auf und aus dem im Wort wirkenden Geist Christi nicht erfolgen ohne zugleich auch Besinnung auf die Fundamente christlichen Glaubens zu sein. Demgemäß hat *Söderblom* selbst seine Einheit der Kirche in der Liebe als eine Einheit in der durch das Gotteswort gewirkten Gesinnung, d. h. dem Glauben und Gehorsam auf den Ruf des Meisters gefaßt — seine Ablehnung des Weges der Conference on faith and order ist nach hier mehr eine Ablehnung oder besser ein Hinausschieben der Versuche um Einigung in der lehrmäßigen theologisch-begrifflichen Ausprägung des christlichen Glaubensgehalts — und die von ihm geforderte gemeinsame Botschaft geradezu als ein neues Glaubensbekenntnis bezeichnet, aber eben als ein ins Ethische gewandtes Glaubensbekenntnis: sie soll sein „klarer Ausdruck für die Lehre Christi und unserer christlichen Pflicht im Blick auf die Brüderschaft der Völker, auf die grundlegenden sittlichen Gesetze für die Aufrichtung der Gesellschaft und auf die Uebung hilfreicher Christenliebe.“ Und ebenso ist die Stockholmer Konferenz nicht nur eine kirchenpolitische, sondern zugleich auch eine kirchenrechtliche Tatsache, wie die Konstituierung ihres Fortsetzungsausschusses einen juristischen Akt bedeutet und das ihr vorgezeichnete letzte Ziel, der ökumenische Rat, wieder eine bestimmte juristische Institution darstellt. Wie *Söderblom* mit der These „das Wort bedeutet mehr als Organisation“ zugleich auch formuliert hat „alles Zusammenarbeiten erfordert eine gewisse Organisation“ [2]. Man tut also besser, wenn man sagt: Die Bewegung der Einheit der Kirche Christi in Leben und Tat ist eine solche aus dem Primat der Liebe und des gemeinsamen sittlichen Dienstes, aber sie steigt von hier aus ebenso in die Tiefen des Glaubens hinab, wie sie um der Gemeinsamkeit des Handelns willen sich zu bestimmten juristisch-organisatorischen Institutionsansätzen ausprägt.

Aber welcher Art sind diese juristischen Dinge? Klar ist, daß sie zunächst so wenig wie unter das Schema einer unitarischen so auch nicht unter das

[1] Offener Brief des Verbandes zur Verteidigung des Protestantismus an Se. Eminenz Kardinal-Erzbischof *Faulhaber* (in Antwort auf dessen Fastenpredigten München Okt. 1925), vom 21. Nov. 1925.

[2] In der Wittenberger Rede Christliche Lebens- und Arbeitsgemeinschaft vom 6. März 1922 S. 9ff. Einigung der Christenheit 262ff.

einer bündischen Kirche fallen. Das, was die Kirchen zunächst als das Wesen der vorhandenen Einheit zwischen sich empfanden und durch ihre Sprecher zum Ausdruck brachten, war eben die Einheit der Wesenskirche im Sinne der paulinischen Gedanken in Epheser- und Kolosserbrief. Aber die Konferenz war doch nicht eine Versammlung freier Geistträger, sondern beschickt von den offiziell entsandten Vertretern der offiziellen Kirchenorganisationen der einzelnen Denominationen. Gerade das gibt ihr den Unterschied von den Tagungen des Bundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, der Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung den internationalen Missionskonferenzen und den Tagungen der evangelischen Allianz[1]. Es sind, sachlich genommen, die einzelnen Kirchen und die von ihnen umfaßten Glaubenstümer, die in Stockholm durch den Mund ihrer Vertreter sprachen; was dort gesagt wurde, das sagte der Einzelne grundsätzlich nicht als Privatmann[2], sondern in dem Bewußtsein und der Verantwortung, aus seinem heimischen Kirchentum heraus zu sprechen und dafür diesem heimischen Kirchentum verantwortlich zu sein. Dem entspricht es auch, daß die Stellungnahme der einzelnen Kirchen auf der Konferenz vorher in weitem Maße durch interne Vorverhandlungen geklärt wurde. So steht die Konferenz auch rein juristisch nicht in der Luft, sondern ist nach rückwärts in der Sphäre des alten Kirchenrechts verankert, um nach vorwärts in die Sphäre eines neuen Kirchenrechts einzumünden. Nach rückwärts dadurch, daß die Entsendung des einzelnen Delegierten auf Grund eines juristischen Aktes der ihn entsendenden Kirche zustande gekommen ist und in ihm seine rechtliche Basis findet, und daß ebenso die Vollmacht der Gesamtdelegation, als Vertretung der englischen Staatskirche, des Federal council, des deutschen Kirchenbundes aufzutreten, in einem analogen juristischen Akt die entsprechende rechtliche Grundlage erhalten hat. Nach vorwärts ist die juristische Konstruktion naturgemäß etwas schwieriger zu umschreiben, aber doch auch begrifflich durchaus erfaßbar. Klar ist zunächst, daß die Konferenz nicht irgendeine juristisch-obrigkeitliche Befugnis über die einzelnen Kirchen besitzt; sie ist nicht etwa Organ eines in ihr sich als juristische Einheit darstellenden Kirchenbundes nach Analogie der deutschen und amerikanischen Verhältnisse. Ihr Auftrag erstreckt sich vielmehr auf die Beratung und Beschlußfassung über die vorgesehenen religiös-ethischen Fragen. Aber eben darin liegt doch die juristische Tatsache der Uebertragung einer bestimmten Kompetenz an die Konferenz, einer Kompetenz, die sie eben für die Behandlung dieser Fragen zuständig macht, und die ihr durch einen in der Gesamtdelegation der Delegierten sich darstellenden Gesamtakt der beteiligten

---

[1] Vgl. zu allen diesen Bewegungen die Darstellung bei *Wallan* a. a. O.

[2] Vgl. Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht hrsg. von *Adolf Deißmann* (Prot. Stockholm) S. 688 die ausdrückliche Unterscheidung zwischen „offiziellen“ und — ausnahmsweise — „nichtoffiziellen“ Rednern.

Kirchen zuerteilt ist. Wenn die Konferenz über jene Fragen beriet und beschloß, dann betrieb sie damit nicht, um einen altkirchlichen Ausdruck zu gebrauchen, Allotrioepiskopie d. h. ein rechts- und kompetenzwidriges Hineinhandeln in die ordnungsmäßig-juristische Zuständigkeit der einzelnen Kirchen, sondern sie bewegte sich gerade innerhalb einer ihr durch ausdrückliche Einräumung der beteiligten Kirchen ordnungsmäßig zustehenden Kompetenz. In der Konferenz stellt sich also ein Doppeltes dar. Sie gibt zunächst einmal Ausdruck der Tatsache, daß die beteiligten Kirchen bereit und gewillt sind, über bestimmte Fragen gemeinsamen Handelns in Verhandlung miteinander einzutreten, d. h. sie treten mit diesen Verhandlungen in einen wechselseitig anerkannten und somit als rechtmäßig gesicherten Verkehr miteinander ein. Dann ist aber zweitens die Konferenz auch zugleich die Plattform und die Institution, innerhalb deren sich diese Verhandlungen abspielen; sie ist selber also die jenen Verkehr ermöglichende objektive juristische Institution. Diese Institution ist aber nicht ein Stück überkirchlicher Institution, die einzelne Kirchen subordiniert; sie ist vielmehr eine zwischenkirchliche Veranstaltung. Mit andern Worten: mit Stockholm ist der Anfang eines neuen zwischenkirchlichen Weltrechts geschaffen. Sein Inhalt läßt sich in folgenden drei Sätzen umschreiben. Erstens: die beteiligten, bisher einander in der Hauptsache in vollständiger juristischer Isolierung dastehenden Kirchen erkennen sich untereinander die rechtliche Fähigkeit zu, für die Beratung bestimmter religiös-sittlicher Fragen zusammenzutreten und hierfür untereinander gleichberechtigte Delegierte zu senden; sie erkennen sich also hierfür wechselseitig die Eigenschaft als handlungsfähige Rechtspersönlichkeiten zu und schaffen sich so den ersten gemeinsamen Boden objektiven Rechts. Sie betätigen zweitens diese Handlungsfähigkeit, indem sie mit der Tatsache der Konferenz subjektiv-rechtliche Beziehungen zueinander knüpfen und diese selbst zu der juristischen Plattform machen, von der aus sie eine gemeinsame Botschaft an die Christenheit erlassen. Und sie setzen drittens als gleichberechtigte Rechtsgenossen dieses neuen, zwischenkirchlichen Beziehungssystems ein weiteres Stück objektiven Rechts in Gestalt einer rechtlichen Institution: im Beschluß des 13. Punktes der Botschaft der Weltkonferenz, einen „Fortsetzungsausschuß zu bilden, der das Begonnene weiterführen, die verschiedenen dort gemachten Vorschläge weiterberaten und zur Ausführung bringen, die Möglichkeit der künftigen Einberufung einer weiteren Weltkonferenz zu prüfen und insbesondere die ferneren Schritte tun soll, um die schweren Fragen, die uns beschäftigt haben, weiter durchzudenken und unsere eigene Arbeit an diesen Fragen zu fördern“ [1]. Die Weltkonferenz selbst war, genau so wie etwa eine völkerrechtliche Konferenz, nicht nur eine praktische, sondern auch eine juristische Tatsache, aber sie erschöpft sich in ihrer Existenz mit dem Abschluß ihrer Tagung; der sog. „Fortsetzungsausschuß“ ist aber

[1] Prot. Stockholm 687.

seinem Wesen nach eine dauernde Institution, und zwar, der Struktur der Weltkonferenz entsprechend, eine Institution zwischenkirchlicher Art. Der Akt der Entstehung läßt sich dabei auf eine zweifache Art juristisch erfassen: entweder so, daß man den Nachdruck darauf legt, daß die Konferenz diesen Beschluß innerhalb der ihr eingeräumten Zuständigkeit gefaßt hat und die von der Kirche delegierten Vertreter dabei innerhalb ihrer Vertretungskompetenz für diese Kirche abgestimmt haben, oder so, daß man die Tatsache der eigentlichen, die Kirche rechtlich bindenden Anerkennung dieses Teils der Stockholmer Beschlüsse in der offiziellen Beschickung des Fortsetzungsausschusses durch die beteiligten Kirchen sieht. Das letzte würde inhaltlich etwa der üblichen einzelstaatlichen Ratifikation von völkerrechtlichen Konferenzbeschlüssen entsprechen, nur mit dem Unterschied, daß dort die Ratifikation durch einen Formalakt zu geschehen pflegt, hier durch konkludente Handlung erfolgt ist. Dabei ist entscheidender Wert darauf zu legen, daß der Fortsetzungsausschuß seiner Bestimmung nach nicht lediglich ein Organ für die Fortsetzung der Konferenz selber, sondern viel weitergehend ein Organ für die Fortsetzung des in der Konferenz begonnenen *Werkes* ist. Damit entspricht sie im Ansatz dem, was *Söderblom* vorher programmatisch als einen „Rat" oder „Allgemeinen christlichen Rat oder ökumenischen Ausschuß oder Rat" gefordert hatte, „ein gemeinsames Sprachrohr für das christliche Gewissen für das, was das christliche Gewissen als wahr erkennt und was es in alle Welt hinaus schreien möchte"[1]. Wie die Stockholmer Konferenz den Anfang damit gemacht hat, die gemeinsamen, am Evangelium gewonnenen sittlichen Erkenntnisse für die soziale Verkündung und das soziale Handeln der Kirche zu formulieren und auszusprechen, so ist der Ausschuß das auf derselben Grundlage von der Kirche gebildete dauernde zwischenkirchliche Organ für die Weiterführung derselben Arbeit.

Damit ist aber seine Eigenart noch nicht erschöpfend gekennzeichnet. Wir haben in den vorherigen Sätzen das Besondere der neuen zwischenkirchlichen Regeln an Parallelen aus dem Völkerrecht zu erläutern versucht. Auch für den Ausschuß gelten solche: in bestimmten internationalen Kommissionen, kulturellen Veranstaltungen, Schiedsgerichten, ständigen Konferenzen finden wir eine Fülle völkerrechtlicher Institutionen, die zwischenstaatlicher Art sind, auf der Basis genossenschaftlicher Gleichberechtigung ruhen und auf zwischenstaatlichen Verabredungen und offiziellen Vertreterdelegationen ihre juristische Existenz und Handlungsfähigkeit aufbauen. Auch der Völkerbund und seine Organe, die auf zwischenstaatlichem, nicht überstaatlichem Recht ruhen und keine obrigkeitliche Gewalt über den auch weiterhin souveränen Staaten aufrichten, gehören in diese Reihe. Aber diese Parallele zeigt uns auch, wo die prinzipielle Grenze zwischen solchen völkerrechtlichen Institutionen und dem „Fortsetzungsausschuß oder ökumenischen

[1] *Söderblom*, Wittenberger Rede 13ff. Einigung der Christenheit 214ff.

Rat“ dieser weltkirchenrechtlichen Sphäre liegt. Alle diese völkerrechtlichen Organe setzen und erschöpfen ihre Tätigkeit in Zielen und Formen des *rechtlichen* Handelns; die Tätigkeit des Fortsetzungsausschusses oder ökumenischen Rats aber ist ganz anderer und zwar prinzipiell metajuristischer Art; sein Beruf liegt in der Sphäre religiös-sittlicher Verkündung. Er will nicht als eine übergeordnete gemeinsame Spitze aller Kirchen diese zu einer „starren Organisation“ zusammenschweißen oder für sie „eine gesetzgebende Körperschaft“ sein [1]; insofern ist er kein „Instrument äußerer Machtvollkommenheit“, ja, darf es um seiner eigentlichen Aufgabe nicht einmal werden [2]; insofern übt er auch keinerlei „juristische Herrschaft“ [3] aus, hat rechtlich keine die einzelnen Kirchen „verpflichtende Macht“ und beschließt darum auch nicht „im Namen der Kirchen“ [4]. Aber er ist auch zusammengesetzt aus offiziellen Vertretern der Kirchen, sein Beschluß macht darum „die wohlüberlegte Meinung aller Kirchen“ geltend [5] und besitzt „eine rein geistige Autorität“, die in dem Maße Gehör findet und Einfluß gewinnt, als „er fähig ist, sich mitten unter den Stürmen der Zeit zum Träger des christlichen Gewissens und des Geistes Christi zu machen“ [6]. Er soll als „Zentralorgan“ [7], als „clearing house“ [8] der bestehenden Organisationen keine neue überkirchliche Organisation errichten, sondern ein „wirksames Organ des Dienstes sein“ [9]. Wir können das Ganze noch knapper und wesentlicher umschreiben: der Fortsetzungsausschuß und ökumenische Rat üben in ihrem Auftrag, sittliche Verkündung aus dem im Evangelium gebundenen christlichen Gewissen der Kirche zu geben, nichts anderes aus als *Dienst am Wort.* Und wir sehen damit sofort: Das ganze Problem der Beziehungen juristischer und metajuristischer Faktoren liegt um kein Haar anders als bei dem Problem des Dienstes am Wort im innerkirchlichen Recht. Wie dort, so gelten auch hier die Sätze: Alle Autorität der Verkündung des Evangeliums kommt nicht von unten her und ruht nicht auf dem Rechtsakt der Verleihung durch die Genossen, sondern stammt von oben her und ruht in dem Evangelium als geistig-göttlicher Macht selber, der es sich dienend untertan macht; alle Macht der Evangeliumsverkündung ruht darum auch nicht in einer juristischen Verpflichtungskraft, sondern in der die Gewissen prüfenden und zwingenden

---

[1] So der Bericht der Kommission V der Konferenz. Prot. Stockholm 95.

[2] *Söderblom,* Einigung der Christenheit 214.

[3] Prot. Stockholm 95.

[4] So der Führer der deutschen Delegation in Stockholm D. Dr. *Kapler* in Prot. Stockholm 660.

[5] So der *Dean von Canterbury* als Referent, Prot. Stockholm 658.

[6] So *Söderblom,* Einigung der Christenheit 215.

[7] So der Kommissionsbericht Prot. Stockholm 95.

[8] So der Amerikan. Rev. *Roy B. Guild* Prot. 667 f. Der Schotte Rev. *Mc. Clymont* nennt ihn ebenda 617 „eine Art Generalstab der Kirchen“.

[9] So der Kommissionsbericht 95.

Macht des Wortes selber. Alles juristische Handeln in der Kirche hat hier nur den Zweck, die äußeren Formen und Bedingungen der rechtlichen Aufrichtung und Dauer des Amtes zu geben; dann aber läßt es die reine geistliche Macht der christlichen Botschaft als *πνεῦμα*, *φῶς* und *ζωή* in seine eigenste Wirksamkeit treten. So sind auch in den spezifisch juristischen Ergebnissen der Stockholmer Konferenz Gedanken Luthers lebendig: auch von hier aus bewährt sich das in der Debatte um Stockholm geprägte Wort, daß es hier um eine „Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben" aus gehe. Nicht in dem Sinne, daß evangelisch-konfessionelle Sonderart nun irgendwie den andern aufgedrängt werden sollte — im Gegenteil, das ganze Werk von Stockholm stand ja von Anfang an unter dem Gedanken der sorgfältigsten Schonung der bekenntnismäßigen, liturgischen und rechtlichen Eigenart der einzelnen Kirchen. Aber doch in dem Sinne, daß Stockholm, wie es inhaltlich die Erfüllung von Luthers großer Forderung eines christlichen Konzils über die sittlichen Fragen des Christentums bedeutete, so auch seinen Weg der Einigung nur gehen und verwirklichen konnte, weil es die von Luther gewonnenen Erkenntnisse von dem grundsätzlichen Verhältnis zwischen Recht und Evangelium, Organisation und Leben des Geistes an den entscheidenden Stellen seiner Arbeit wirksam machte. Gedanken, die zu gemeinchristlicher Wirksamkeit eben darum gelangen konnten, weil die Reformation hier wie überall nichts anderes ist als eine Wiedergewinnung urchristlichen, von allen latinisierend-juridischen Ueberwucherungen befreiten Geistesguts. Die Kirchen der Christenheit empfinden sich als in mannigfacher Individualisierung geteilte Darstellungen der *einen* Wesenskirche miteinander zur Einheit in der weltdurchwaltenden Geistesmacht des *σῶμα Χριστοῦ* verbunden; sie sehen sich aus dem Evangelium heraus in gleichverpflichtendem und gleichberechtigtem Dienst an der Menschheit stehen und schaffen, sich in der Sphäre freier Rechtssetzung als gleichberechtigte Genossen anerkennend, zwischenkirchliche Vereinbarungen und Institutionen, die als Organe gemeinsamer ethischer Besinnung und Verkündung jenem Dienst die innere Einheit geben sollen.

Daraus ergibt sich aber auch die Antwort auf die Frage, warum die Scheidelinie der Stockholmer Arbeit gerade gegenüber dem römischen Katholizismus verlief, eine Scheidelinie, die eben der römische Katholizismus von sich aus gezogen hat[1]. Denn der Katholizismus Roms ist nicht nur Latinisierung des Christentums — insofern wäre er nicht anders eine völkisch-individualisierende Darstellung des Christentums, als wie wir sie auch in angelsächsischen, deutschen und morgenländischen Kirchentümern finden. Er hat vielmehr gerade diese Latinisierung und die daraus fließenden eigentümlichen Elemente einer Juridifizierung des Religiösen durchweg zu dogmatischer Absolutheit erhoben, auch dort, wo sie eine Verengung des Urchristlichen und damit eine Verzeichnung des Wesenskirchlichen bilden. Er nimmt kraft

---

[1] Vgl. oben S. 377 Anm. 1.

göttlichen Rechts ein unfehlbares Lehramt des Papstes in Anspruch und kann sich deshalb nicht darauf einlassen, die religiös-ethischen Fragen des Christentums in gemeinsamer Beratung mit untereinander gleichberechtigten Vertretern anderer Kirchen zu klären. Er sieht die kirchliche Einigung nur in der einen Form der Unterwerfung unter den Rechtsprimat des Papstes und kann deswegen niemals die volle Selbständigkeit der andern Kirchen in Recht, Lehre und Kultus anerkennen. Er sieht schließlich auch die Wesenskirche nur in der Aufnahme dieser für ihn gottgestifteten Rechtsinstitutionen verwirklicht und kann so wohl das Vorhandensein einzelner echter Christen in den andern Kirchen, niemals aber diese selbst als wirkliche Darstellungen der Wesenskirche anerkennen. Umgekehrt konnte der morgenländische Katholizismus sich diesseits dieser Linie halten und an der Konferenz mitarbeiten, trotzdem er mit dem römischen Katholizismus die Idee des von Christus institutionell gestifteten Bischofsamtes teilt. Denn in einer großen Zahl national verschiedener autokephaler Kirchen zerspalten, war ihm der Gedanke der Darstellung der Wesenskirche in einer Mehrheit verschiedener, organisatorisch in sich weithin selbständiger Kirchen von alters her geläufig; entsprechend war ihm mit dem Fehlen eines unfehlbaren monarchischen Lehramts der Konzilgedanke der wesensgemäße Weg zur Entfaltung des ethischen Lehrinhalts christlicher Gläubigkeit [1]. Die in ihm im besonderen Maße gepflegte urchristliche Geistmystik ließ ihn, wenn ihm auch die letzte und stärkste „organische" [2] Vereinigung der Kirche erst auf Grund des bischöflichen Amts vollziehbar ist, schon die auf dem Stockholmer Weg liegenden Möglichkeiten als eine „moralische Union" [3] oder einen „weiteren Einheitsbegriff" [4] im Sinne der Gliedschaft der einzelnen Kirche am Leibe des einen *σῶμα Χριστοῦ* anerkennen.

Die Frage ist, ob es über das in Stockholm hinaus Erreichte noch eine mögliche juristische Weiterentwicklung gibt. Sie könnte nach einer dreifachen Richtung hin erfolgen. Einmal so, daß der Fortsetzungsausschuß zu seinem eigentlichen Amt, Organ eines christlich-ethischen Gemeinwillens zu sein, noch bestimmte Kompetenzen zur Ausführung konkreter Handlungen erhält. Das wird sich zum guten Teil als Notwendigkeit ergeben: „Geister ohne Leiber taugen nichts, wenn Holz zu sägen ist" [5]. Insofern kann also der Ausschuß ein Stück verantwortungsmäßiger Exekutive zwischenkirchlicher Art erhalten. Das ist nach einer Seite schon verwirklicht durch die Gründung des „sozialen Forschungsinstitut", das sich ebenfalls als eine

[1] Vgl. dazu die Voten zweier führender orthodoxer Theologen: *Zankoff* in seinem Buch Das orthodoxe Christentum des Ostens, 1928, 73 ff. und *Boulgakoff* in Bericht Lausanne 152 ff.

[2] Vgl. Prot. Stockholm 610.

[3] So der Metropolit *Nikolaos Evangelides*, vgl. *Wallau*, Die Einigung der Kirche 143.

[4] So der Führer der Orthodoxen Gruppe, Erzbischof *Germanos* in Prot. Stockholm 609.

[5] So der Amerikaner *Guild* Prot. Stockholm 667.

zwischenkirchliche Verwaltungsstelle und damit als eine zweite Schöpfung des Weltkirchenrechts darstellt[1]. Es ist zweitens denkbar in der Zuerteilung von Kompetenzen an den Fortsetzungsausschuß oder ökumenischen Rat, die ihm ermöglichen, gegenüber einzelnen Staaten oder Staatengruppen wortführend die Interessen der gesamten in ihm vertretenen Kirchen oder auch die christlich-sittlichen Forderungen als solche geltend zu machen. Es wäre schließlich drittens noch denkbar eine durch die außenkirchliche Annäherung angeregte und geförderte neue innerkirchliche Rechtsentwicklung, die die einzelnen Kirchen in ihrem juristischen Typus zwar nicht vereinheitlichte, aber doch in gewisser Weise annäherte. Das letzte geht über das Programm von Stockholm, das seiner ganzen Art nach ein Minimalprogramm ist, hinaus; es ist die Arbeit einer im wesentlichen freien, nur von einem Teil der Kirchen offiziell beschickten *Bewegung*, der *für die Einheit der Kirche in Glaube und Verfassung*, die nach dieser Richtung hin eingesetzt und in den Formulierungen der *Lausanner Konferenz 1927* ihren ersten Niederschlag gefunden hat[2].

5. DIE VERHANDLUNGEN VON LAUSANNE UND DIE ANNÄHERUNG DER INNERKIRCHLICHEN RECHTSENTWICKLUNG

Es ist kein Zufall, daß die Erörterungen von Lausanne über verfassungsrechtliche Annäherung der Kirchen sich wesentlich auf die Frage der religiösen und dogmatischen Wertung des Amts zugespitzt haben[3]. Denn das wesentliche Stück aller Kirchenverfassungen, das sie eben von den Verfassungen aller andern Gemeinschaften unterscheidet, ist das geistliche Amt. Die wechselseitige Anerkennung der in den verschiedenen Kirchen vorhandenen

---

[1] Vgl. dazu das offizielle dreisprachige Publikationsorgan dieser Arbeit: *Stockholm*, Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift, 1. Jahrg., 1928.

[2] Die Lausanner Formulierungen sind entweder „unanimously adopted“ (so die „Präambel“ und der „Ruf zur Einheit“) oder „received by the full Conference nemine contradicente“ (so alle andern Punkte). *Siegmund-Schultz* gibt jenes mit „angenommen“, dieses mit „entgegengenommen“ wieder vgl. den von ihm herausgegebenen „Ersten Gesamtbericht“ *Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne* 1927 (Bericht Lausanne). Ueber das Verhältnis zu Lausanne und Stockholm hat *Söderblom* in der Eiche 16. Jahrg. 117 ff. gehandelt.

[3] Dagegen hat sich in *Lausanne* keine grundsätzliche Erörterung über den Reichgottesbegriff entsponnen, während man ihn in *Stockholm* in dem Subkomitee I der Kommission III zum Gegenstand der Auseinandersetzung gemacht hat. Mit Recht, denn, wie man in Stockholm (Prot. 76) hervorgehoben hat, gehen die Verschiedenheiten in der individualistisch-eschatologischen und der universal-sozialen Auffassung des Reichgottesgedankens durch alle Kirchen hindurch. Insbesondere teilen sie nicht etwa lutherisch-deutsche und angelsächsisch-calvinische Religiosität gegeneinander ab, wie man in der Vordebatte und Kritik von Stockholm in Deutschland oft meinte. Denn 1. fehlt auch dem genuinen Calvinismus nicht die eschatologische Spannung wie umgekehrt auch der genuin lutherischen Auffassung nicht das Element der Immanenz des Reiches Gottes fehlt. 2. setzt zwar mit dem Methodismus in den angelsächsischen Ländern

Aemter aber setzt ihre wechselseitige religiöse Anerkennung voraus. Eine Formulierung über die grundlegende Gemeinsamkeit des Glaubens wurde verhältnismäßig rasch gefunden[1]. Sie faßt sich selbst zwar nicht als Bekenntnisformulierung, ist doch aber ihrem Inhalt nach eine solche; ebenso ergab sich sehr bald eine übereinstimmende Formulierung in dem religiösen Zentrum dessen, was Kirche sei[2]. Auch in bezug auf das kirchliche Amt ergab sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten in Ansichten und Auffassungen der beteiligten Kirchen, die man in fünf Punkten feststellte[3]. Man umgrenzte seinen Inhalt als die Aufgabe, „den Menschen die rettenden und heiligenden Wohltaten Christi durch Hirtendienst, Predigt des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente mitzuteilen, die wirksam werden durch den Glauben", man faßte das Amt selbst als der Gesamtkirche von Gott durch Christus verliehen und als durch Christus und seinen Geist dauernd autorisiert und wirksam gemacht. So setzt man es auch zugleich als wesentlich für das Gedeihen und die Existenz der Kirche an. Man fand sich ferner in einer wesentlichen Einigkeit über die Voraussetzungen für die Ausübung des Amts: Fähigkeit, Berufung durch den Geist und Annahme durch die Kirche, und erzielte zugleich eine prinzipielle Einigung über die Form seiner Uebertragung, Gebet und Handauflegung. Zuletzt stellte man noch fest, daß das Amt ganz oder doch teilweise mit Regierung und Disziplin der Kirche betraut sei. Die Differenzen setzten dann aber in der Theorie von der Ordination ein: auf der einen Seite standen die Gruppen der Anglikaner und Orthodoxen mit ihrer Auffassung der Ordination als eines sakramentalen, nur durch apostolische Sukzession mitteilbaren Aktes und der prinzipiellen Differenzierung verschiedener Stufen des Amts, auf der andern die Vertreter der lutherischen und reformierten Kirchen, die nur das *eine* Amt des Worts und Sakraments kennen und

---

eine aktivistisch-synergistische Auffassung ein, aber ihnen läuft ebenfalls in Deutschland eine ähnliche Stimmung parallel und zwar in der sozialen Botschaft *Wicherns* (vgl. dazu die Untersuchung *Mahlings* in Das Christentum der Tat, hrsg. von *Füllkrug* 2. Aufl. 1925 und die sehr berechtigten Hinweise *Deißmanns* in seinem Buch „Die Stockholmer Bewegung", 1927 92 ff., 106 ff.). Und 3. greift die neue und energische Herausarbeitung des Eschatologischen in der deutschen Theologie (vgl. oben S. 6 ff.) auch auf die angelsächsischen Länder über. Das hat die deutsch-britische Theologenkonferenz in Canterbury 1927 (vgl. oben S. 5 Anm. 2) weiten Kreisen in bezug auf England deutlich gemacht, es trifft aber auch auf die nordamerikanische Theologie zu. (Vgl. Prot. Stockholm 76). Ganz entsprechend finden wir den Gegensatz auch in der Theologie der orthodoxen Kirche vgl. dazu *Zankow* a. a. O. 60 sowie Metropolit *Stefan Paraskeraidis* im Bericht Lausanne 117, 119. So geht auch hier die Trennungslinie zwischen den andern Konfessionen einerseits und dem römischen Katholizismus mit seiner scharfen juristischen Institutionalisierung des Reiches Gottes andererseits entlang.

[1] Bericht Lausanne 107 ff. Sie geht auf einen Entwurf *Deißmanns* zurück und ist nach Zeitungsnachrichten inzwischen auch von der Internationalen Missionskonferenz in Jerusalem Ostern 1928 übernommen worden.

[2] Ebenda 131 ff. [3] Ebenda 159 ff.

die Gnade, die den Menschen zum Amt befähigt, als unmittelbar von Gott gegeben ansehen: sie werde in der Ordination nur anerkannt, nicht mitgeteilt [1]. Die Beschlußfassung begnügt sich freilich nicht mit der bloßen Wiedergabe der Differenzierungen, sondern gibt anhangsweise zugleich einen konkreten Vermittlungsvorschlag weiter, der aus der Versammlung gemacht wurde; unschwer erkennt man in ihm das Ergebnis derjenigen Erwägungen, die zuerst in Kreisen der spezifisch englischen Einigungsbewegung angestellt worden sind [2]. Vor allem in der anglikanischen Kirche, die von ihrer eigentümlichen geschichtlichen Gestaltung aus in eine ganz bestimmte Richtung eingestellt war. In ihrem Zusammenhang mit den Verfassungs- und kultischen Formen der römisch-katholischen Kirche fühlte sie sich besonders seit der Arbeit der großen Oxfordbewegung der Pusey und Kemble als den englischen Zweig der *Einen* katholischen Kirche; als Kirche des kalvinistischen Lehrgehalts der 39 Artikel fühlte sie sich als eine Art „Liberal-Katholizismus" der evangelischen Kirche des Festlandes verwandt. So lag es für sie nahe, in sich die Mitte zu sehen, von der aus eine Einigung auf gemeinsamer Basis möglich erschien. Wie sie selbst ihre Einigung mit den Anglikanern in den Dominions und den Vereinigten Staaten von Nordamerika seit 1867 durch die gemeinsame Konferenz in dem Lambeth-Palast des Erzbischofs von Canterbury gefunden hatte, so faßte eben diese Lambeth-Konferenz als Verhandlungsgrundlage für die Einheitsbestrebungen nach der katholischen wie nach der freikirchlichen Seite die Beschlüsse des sog. „Lambeth-Quadrilateral [3]": sie sah als Basis einer Einigung die Anerkennung 1. der Bibel als Glaubensregel, 2. des Apostolikums und Nicänum als Glaubensbekenntnis, 3. der beiden von Christus eingesetzten Sakramente, Taufe und Abendmahl und 4. des historischen Episkopats vor. Freilich, ohne mit diesem Vorschlag größere praktische Erfolge zu erzielen, trotz des Anerbietens, die anglikanische Weihe an die andern Kirchen weiterzugeben: nach Rom hin bot die Forderung der Anerkennung des Rechtsprimats des Papstes ein unüberwindliches Hindernis, nach der Seite der Evangelischen hin ergaben sich gerade in der Frage des Episkopats erhebliche Schwierigkeiten; selbst die bischöflich verfaßte schwedische Kirche setzt in einem Briefwechsel mit großer Klarheit und Eindringlichkeit ihre abweichende, konsequent evangelische Auffassung des Bischofsamtes auseinander [4]. Demgegenüber ist es von grundlegender Bedeutung, daß die anglikanische Kirche 1920, in dem Aufruf der 6. Lambeth-Konferenz und der anschließenden Enzyklika „Ad universam Christi plebem" sich nicht nur gegen eine Einigung von uniformierender Gleichförmigkeit und für eine solche der *Einheit in der Verschiedenheit* aussprach, sondern vor allem den 4. Punkt des Quadrilaterals modifizierte in der Formel der Notwendigkeit eines geistlichen

[1] A. a. O. 162 f. [2] A. a. O. 161 f.

[3] *Wallau,* a. a. O. 60.

[4] Abgedruckt im „Evangelischen Deutschland" 1925, 313, auch *Söderblom,* Einigung 127 ff.

Amts „von dem jeder Teil der Kirche anerkennt, daß es sich nicht nur im Besitz der inneren Berufung des Geistes, sondern auch des Auftrags Christi und der Vollmacht der Gesamtkirche ist“ [1]. Das ist vielleicht der kirchengeschichtlich entscheidende Schritt für die innerkirchliche Annäherung der Amtsauffassung, denn von hier aus ergab sich nicht nur die Möglichkeit einer Verständigung mit allem Evangelischen, sondern auch die Möglichkeit einer Kombination episkopaler und synodaler Elemente in der Form des „constitutional bishop“.

Von hier aus wird der Vermittlungs- oder besser Einigungsvorschlag der Konferenz verständlich [2]. Er geht davon aus, daß in der Verfassung der alten Kirche bischöfliches Amt, Presbytersynoden und die Gemeinde der Gläubigen als solche ihre Stellung gehabt haben, und daß bischöfliche, presbyteriale und kongregationale Verfassung heute und seit Jahrhunderten in großen Gemeinschaften der Christenheit vertreten sind und von ihnen als für eine gute Ordnung der Kirche wesentlich angesehen werden. Daran knüpft er die These, daß infolgedessen alle drei Elemente in der Lebensordnung der wiedervereinigten Kirche ihren Platz finden müssen „unter Bedingungen, die weiterer Erforschung bedürfen“. Daraus ergibt sich dann der Vorschlag der „Annahme irgendeiner besonderen Form der Ordination als der regelmäßigen und ordentlichen Methode der Einführung in das Amt der Kirche“, für deren Verwirklichung drei Bedingungen gestellt werden: die Annahme einer solchen Form der Ordination soll nicht die Annahme einer besonderen Ordinationstheorie über Ursprung, Charakter und Funktion irgendeines Amts in der Kirche bedeuten; sie soll ferner ebensowenig die Annahme eines ungünstigen Urteils über die Geltung der Ordination in solchen Zweigen der allgemeinen Kirche einschließen, welche selbst des Glaubens sind, gültige und apostolische Ordnungen unter andern Formen der Ordination bewahrt zu haben; sie soll schließlich auch nicht bedeuten die Ablehnung oder Diskreditierung eines Amts an Wort und Sakrament in Vergangenheit und Gegenwart, das gebraucht und gesegnet ist durch den Geist Gottes. Um es also ganz konkret zu formulieren: es ist an eine Grundform der Ordination gedacht, die die in ihr erfolgende Uebertragung des kirchlichen Amts sich unter der Anerkennung der Gesamtkirche vollziehen läßt. Den evangelischen Kirchen soll aber nicht die Last einer sakramentalen Amtstheorie auferlegt werden und ihr in der Geschichte gesegnetes pfarrerliches Amt des Dienstes am Wort nicht angetastet werden; die Altkatholiken, Orthodoxen und schottische Presbyterianer sollen umgekehrt in ihrer Glaubensauffassung von der apostolischen Ordnung und sakramentalen Wirkung ihrer Weihen episkopaler und presbyterialer Art nicht angetastet

---

[1] Abgedruckt bei *Pfeilschifter* 19, 17. Dementsprechend die Haltung der Anglikaner im Lausanner Bericht 158.

[2] Vgl. seinen Wortlaut in Bericht Lausanne 161.

werden. Damit scheint in der Tat ein Weg gewiesen zu sein, der den Kirchen auch in den Fragen des Amts ein Stück wechselseitiger Anerkennung gibt, ohne sie zur Aufgabe ihrer historisch gewordenen Eigenart zu zwingen. Das gilt nicht nur trotz, sondern gerade auch mit der Möglichkeit verschiedener dogmatischer Deutung, die auf der evangelischen und orthodoxen Seite bestehen. Denn der Lutheraner kann die Wirksamkeit des griechischen Bischofs- und Priesteramts für die Kirchen nicht nur juristisch, sondern auch religiös trotz seiner Bedenken gegen ihre nicht biblisch begründete Dogmatisierung anerkennen, weil sie ja auch das Wort verwalten und weil auch das von ihnen gereichte Abendmahl kraft der in Leib und Blut unmittelbaren Gegenwart Christi, wie sie die Omnipräsenz des erhöhten Gottmenschen ermöglicht und die fortwirkende Kraft der Einsetzung Christi bewirkt [1], vollwirksam ist. Das gleiche gilt für die reformierte Auffassung, die die Realität in den gläubigen Genuß verlegt, der eine geistige Gegenwart Christi erfährt. Und die orthodoxe Kirche kann umgekehrt eine segensvolle religiöse Wirkung des evangelischen Pfarramtes als des Dienstes am Wort anerkennen, trotzdem sie ihre eigene Ordnung kraft ihrer apostolischen Eigenart als die religiös höhere und jener mit sakramentaler Weihe gegenüberstehende ansieht: denn das evangelische Predigtamt wirkt ja nicht durch die menschliche Kraft seines Trägers, sondern durch die göttliche Macht des Evangeliums, das es darbietet, und die Wirksamkeit des Abendmahls ruht für die griechische Auffassung nicht in der magischen Konsekration des Priesters, wie es Rom will, sondern in der Anrufung und Wirkung des heiligen Geistes [2]. Und auch rein verfassungsrechtlich ist diese Lösung für den deutschen Protestantismus nicht nur tragbar, sondern sogar die einzig mögliche und in der unmittelbaren Linie seiner eigenen Grundanschauungen liegend. Denn das einzige, was er aus den Motiven der Wesenskirche als Forderung an die Rechtskirche stellt, ist, wie wir sahen, die Forderung der Bestellung und Sicherung eines Amts, das die Gewähr für stete geordnete Darbietung von Wort und Sakrament bietet. So ist die Forderung des Vorhandenseins eines solchen geregelten Dienstes am Wort das einzige, was der Protestantismus überhaupt in bezug auf eine rechtliche Annäherung der Kirche untereinander zu sagen hat: eben um der reinen Geistigkeit und Innerlichkeit seines Glaubens- und Kirchentums, wie es sich in der lebendigen Erfahrung der Rechtfertigung aus dem Glauben allein durch die Gnade aufbaut, genügt ihm auch hier das juristische Minimum.

---

[1] Vgl. *J. Kunze,* Symbolik 168.

[2] Vgl. *Kunze,* a. a. O. Es ist also für den Orthodoxen ein Mysterium des *πνεῦμα*. Vgl. *Zankow* a. a. O. 107 f. und die dort gegebene Darstellung der Lehrmeinungen.